PSIHOTERAPIA - ÎNTRE TRADIȚIE ȘI INOVAȚIE

Otto Rank

MITUL NAȘTERII EROULUI

O interpretare psihologică a mitologiei

Editura Herald

Otto Rank

Mitul naşterii eroului

O interpretare psihologică a mitologiei

Traducere şi îngrijire ediţie:
Monica Medeleanu

Editura HERALD
2012

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

© 2012 by Editura HERALD

ISBN eBOOK: 978-973-111-321-0

Redactor: Radu Duma
Viziune grafică: Teodora Vlădescu
Cop 1: Rene Magritte, Autoportret, 1923
Lector: Paula Isarov

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepseşte penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura digitală protejează mediul

Versiune digitală realizată de elefant.ro

INTRODUCERE

Popoarele civilizate proeminente, precum babilonienii, egiptenii, evreii şi hinduşii, locuitorii Iranului şi cei ai Persiei, grecii şi romanii, ca şi teutonii şi alţii, au început cu toţii dintr-un stadiu timpuriu să-şi glorifice în numeroase poeme şi legende eroii, prinţii şi regii mitici, întemeietorii de religii, dinastii, imperii sau cetăţi, pe scurt eroii naţionali. Povestea naşterii şi primei părţi a vieţii acestor personalităţi a ajuns să fie învestită cu trăsături fantastice, care prezintă o similaritate surprinzătoare la popoare diferite, deşi acestea se aflau la mare distanţă şi erau complet independente unele de celelalte. Mulţi cercetători au fost impresionaţi de acest fapt şi una dintre principalele probleme ale cercetării mitologice rezidă încă în găsirea explicaţiei pentru analogiile vaste din schemele fundamentale ale poveştilor mitice, ce apar ca fiind şi mai enigmatice din cauza unanimităţii în anumite detalii şi a reapariţiei lor în cea mai mare parte a categoriilor rezultate în urma clasificării[1].

Teoriile mitologice, din punctul de vedere al explicării acestui fenomen remarcabil, sunt în general următoarele:

(1) „Ideea oamenilor", propusă de Adolf Bastian[2] (1868). Această teorie presupune existenţa „gândurilor elementare", astfel încât unanimitatea miturilor este o consecinţă necesară a înclinaţiei uniforme a minţii umane şi a modului de manifestare a acesteia care, în anumite limite, este identică în toate timpurile şi în toate locurile. Această interpretare a fost susţinută insistent de Adolf Bauer[3], ca explicând răspândirea largă a miturilor eroului.

(2) Explicaţia comunităţii originare, aplicată prima dată de Th. Benfey (*Pantschatantra,* 1859) formelor paralele ale folclorului şi basmelor cu răspândire largă. Avându-şi originea într-un loc favorabil (India), aceste poveşti au fost acceptate iniţial de popoarele înrudite primar (şi anume cele indo-germanice), iar apoi au continuat să se dezvolte păstrând în acelaşi timp trăsăturile primare comune şi răspândindu-se în ce din urmă pe întreaga suprafaţă a pământului. Această modalitate de explicare a fost adaptată prima dată răspândirii extinse a miturilor eroice de către Rudolf Schubert[4] (1890).

(3) Teoria modernă a migraţiei sau a împrumutului, potrivit căreia miturile individuale îşi au originea la anumite popoare (în special, la babilonieni) şi sunt primite de alte popoare prin tradiţia orală (comerţ şi

deplasare) sau prin influenţe literare[5].

În ceea ce priveşte teoria modernă a migraţiei şi împrumutului, se poate arăta cu uşurinţă că este doar o modificare a teoriei lui Benfey, fiind o consecinţă a materialului recent descoperit care intră în contradicţie cu vechea teorie. Cercetarea atentă şi extinsă a descoperirilor moderne a arătat că nu India, ci mai degrabă spaţiul babilonian poate fi considerat primul sediu al miturilor. În plus, povestirile mitice probabil că nu s-au răspândit dintr-un singur punct, ci au călătorit de-a lungul şi de-a latul întregului glob locuit. Acest fapt dă întâietate ideii interdependenţei structurilor mitice, o idee care a fost generalizată de Braun[6] (1864), ca fiind legea principală a naturii minţii umane: nu se descoperă niciodată ceva nou, atât timp cât este posibil să fie copiat. Teoria gândurilor elementare, susţinută atât de energic de Bauer cu mai mult de un sfert de secol în urmă, este respinsă fără drept de apel de cercetătorii cei mai recenţi (Winckler[7], Stucken), care susţin teoria migraţiei şi a „furtului".

De fapt, nu există un contrast puternic între diferitele teorii şi susţinătorii lor, pentru că teoria gândurilor elementare nu interferează cu presupoziţiile teoriei posesiunilor primare comune şi migraţiei. În afară de aceasta, problema principală nu este de unde şi cum a ajuns materialul la un anumit popor, ci *care este punctul originar de pornire, pentru a şti cu ce să începem*. Toate aceste teorii ar explica doar variabilitatea şi distribuţia, dar nu şi originea miturilor. Chiar şi Schubert, cel mai fervent oponent al viziunii lui Bauer, recunoaşte acest adevăr, afirmând că toate aceste multiple legende eroice îşi au punctul de plecare într-un singur prototip străvechi. Dar nu poate să ne spună nimic despre originea acestui prototip. Bauer, de asemenea, înclină spre acest punct de vedere intermediar[8] şi afirmă în mod repetat că, în ciuda originii multiple a poveştilor independente, este necesar să admitem o arie mai largă şi o ramificare mai mare a împrumutului, precum şi o comunitate originară a conceptelor la popoare înrudite. Aceeaşi atitudine conciliantă se manifestă şi la Lessmann, care recunoaşte într-un articol (1908) că relaţia primară şi împrumutul nu se exclud reciproc, deşi el respinge presupunerea gândurilor elementare.

După cum a arătat Wundt, nu trebuie să uităm că însuşirea conţinutului mitic reprezintă în acelaşi timp o construcţie mitică independentă, fiindcă numai în felul acesta se poate păstra permanent ceea ce aparţine stadiului ideatic mitologic al celui care împrumută. Amintirile estompate ale povestirilor anterioare nu prea ar fi suficiente pentru reproiectarea aceluiaşi material, în lipsa motivelor subiacente; dar tocmai din cauza aceasta, astfel de motive pot produce un nou conţinut, care se armonizează în motivele fundamentale, deşi lipseşte similaritatea

asocierilor[9].

Părăsind deocamdată cercetarea cu privire la modalitatea de distribuire a acestor mituri, vom investiga în continuare originea mitului eroului în general, încercând să arătăm că migraţia sau împrumutul sunt demonstrate în mod direct şi categoric în foarte multe cazuri. Când acest lucru nu poate fi realizat, vom accepta mai degrabă alte puncte de vedere, cel puţin deocamdată, decât să punem obstacole în calea progresului printr-o atitudine oarecum neştiinţifică precum cea a lui Winckler[10], care spune:

> Atunci când fiinţe şi produse umane, între care se poate stabili o corespondenţă precisă, se găsesc în părţi îndepărtate ale pământului, trebuie să conchidem că au călătorit într-acolo; că ştim sau nu ceva despre cum sau când nu are nicio influenţă asupra presupunerii faptului în sine. Chiar admiţând migraţia tuturor miturilor, tot trebuie să explicăm provenienţa primului mit[11].

Investigaţiile efectuate în acest mod ne vor ajuta în mod categoric să obţinem o viziune mai profundă asupra conţinutului acestor mituri. Aproape toţi autorii care s-au ocupat până acum de interpretarea miturilor naşterii eroilor găsesc în ele o personificare a proceselor naturii, ca o consecinţă a modalităţii principale de interpretare mitologică naturală. Eroul nou-născut este tânărul soare ce răsare din ape, fiind înfruntat iniţial de norii joşi, dar trecând triumfător în cele din urmă peste toate obstacolele[12].

A lua în considerare toate lucrurile naturale, în principal fenomenele atmosferice, cum au făcut primii reprezentanţi ai acestei metode de interpretare a mitului[13], sau a privi miturile într-un sens mai restrâns, ca mituri astrale (Stucken, Winckler şi alţii) nu reprezintă ceva esenţialmente diferit, aşa cum cred adepţii fiecărui curent individual. Nu s-a progresat considerabil nici atunci când interpretarea pur solară, aşa cum a fost susţinută mai ales de către Frobenius[14], nu a mai fost acceptată şi s-a afirmat că toate miturile au fost lunare la origine, după cum a făcut G. Hüsing în „Contributions to the Kyros Myth”[15], urmând sugestia lui Siecke care a considerat[16] această viziune ca fiind singura interpretare legitimă pentru naşterea miturilor despre eroi. Această viziune începe să aibă parte de popularitate.

Interpretarea miturilor înseşi va fi întreprinsă mai târziu în detaliu, abţinându-ne deocamdată de la orice comentariu critic amănunţit cu privire la modul de explicare de mai sus. Deşi plină de semnificaţie şi, fără

îndoială, parţial corectă, teoria astrală nu este totuşi satisfăcătoare şi nu reuşeşte să ofere o înţelegere a motivelor formării mitului. Obiecţia care poate fi ridicată este că pista proceselor astronomice nu ne oferă o reprezentare completă a conţinutului acestor mituri şi se pot stabili relaţii mai clare şi mai simple urmând un alt mod de interpretare. Teoria gândurilor elementare, despre care s-a discutat atât de mult, indică un aspect practic neglijat al cercetării mitologice. Atât la începutul cât şi la sfârşitul lucrării sale, Bauer arată că este mult mai firesc şi mai probabil să se caute motivul unanimităţii generale a acestor mituri în înseşi trăsăturile generale ale psihicului uman decât într-o comunitate primară sau în migraţiune. Această presupunere pare să fie mai îndreptăţită, întrucât astfel de mişcări ale minţii umane se exprimă şi în alte forme şi domenii, în care se poate demonstra că sunt unanime.

În ceea ce priveşte caracterul acestor mişcări generale ale minţii umane, studiul psihologic al conţinutului esenţial al acestor mituri ar putea contribui la revelarea sursei din care a apărut în mod uniform în toate timpurile şi în toate locurile un conţinut identic al miturilor. S-a reuşit o astfel de derivare a unui constituent esenţial, pornit dintr-o sursă umană comună, în ceea ce priveşte unul dintre aceste motive legendare. Freud, în *Interpretarea viselor*, revelează legătura dintre legenda lui Oedip (în care oracolul îi spune lui Oedip că îşi va omorî tatăl şi se va căsători cu mama lui, cum va şi face mai târziu fără să ştie) şi două vise tipice despre moartea tatălui şi contactul sexual cu mama, vise experiate de mulţi oameni contemporani. Despre regele Oedip el spune că:

> destinul său ne agită numai pentru că ar fi putut fi propriul nostru destin; fiindcă oracolul ne-a blestemat înainte de naşterea noastră, aşa cum a făcut şi cu el. Poate că toţi am fost sortiţi la a ne îndrepta prima emoţie sexuală către mamă, prima dorinţă agresivă şi plină de ură către tată; visele noastre ne conving de acest adevăr. Regele Oedip, care şi-a ucis tatăl, pe Laios, şi s-a căsătorit cu mama sa, Iocasta, reprezintă doar îndeplinirea dorinţei noastre din copilărie[17].

Manifestarea relaţiei intime dintre vis şi mit – nu numai cu privire la conţinut, ci şi cu privire la forma şi forţele motrice ale acestora şi la multe altele, în special la structurile patologice ale psihicului – justifică în totalitate interpretarea mitului ca un vis al maselor de oameni, aspect pe care l-am arătat de curând în altă parte[18]. În acelaşi timp, transferarea

acestei metode şi, parţial, a rezultatelor tehnicii lui Freud de interpretare a viselor în domeniul miturilor ar părea justificabilă, după cum a susţinut şi exemplificat Abraham în articolul său, „Dreams and Myths". Relaţiile intime dintre vis şi mit găsesc confirmări suplimentare în cercul de mituri, care ne oferă frecvent ocazia de a trage concluzii în urma analogiei.

Atitudinea ostilă a reprezentanţilor celei mai recente tendinţe mitologice (având ca exponent principal Societatea pentru Cercetare Mitologică Comparată) faţă de toate încercările de stabilire a unei relaţii între vis şi mit[19] este în cea mai mare parte rezultatul restricţiei de a trasa o paralelă între aşa-numitele coşmaruri, cum a încercat Laistner în remarcabila sa carte, *The Riddle of the Sphinx*, precum şi al ignorării tezelor relevante ale lui Freud. Acestea din urmă ne ajută nu numai să înţelegem visele însele, ci ne arată şi simbolismul lor, precum şi relaţia strânsă cu toate fenomenele psihice în general şi, în special, cu visele din timpul zilei sau fantasmele, cu creativitatea artistică şi cu anumite tulburări ale funcţiei psihice normale.

O parte ce este comună tuturor acestor producţii aparţine unei singure funcţii psihice, imaginaţia. Teoria modernă a mitului este obligată să recunoască facultăţii imaginative – a umanităţii în general mai degrabă decât a individului – o poziţie înaltă, poate cea dintâi în ceea ce priveşte originea ultimă a tuturor miturilor. Interpretarea miturilor în sens astral sau, ca să ne exprimăm mai precis, ca „poveşti astrologice" dă naştere, potrivit lui Lessmann, întrebării – din punctul de vedere al unei imaginaţii creative a umanităţii – dacă primul germene al originii acestor poveşti este de căutat chiar în procesele care au loc în cer[20] sau dacă, dimpotrivă, poveşti deja alcătuite, având o origine complet diferită (dar probabil psihică), au fost doar transferate ulterior corpurilor cereşti.

Ehrenreich[21] admite mai mult decât atât: evoluţia mitologică începe, cu siguranţă, în plan terestru, având în vedere că experienţele trebuie să fi fost întâi adunate din mediul imediat, înainte să poate fi proiectate în universul ceresc. Şi Wundt ne spune[22] că teoria evoluţiei mitologiei conform căreia miturile îşi au originea în cer, de unde coboară mai târziu pe pământ, nu este numai contradictorie cu istoria mitului, care este lipsită de o astfel de migraţie, ci şi cu psihologia formării mitului, care trebuie să respingă această translocare ca pe o imposibilitate internă.

Suntem convinşi, de asemenea, că miturile[23], cel puţin la origine, sunt structuri ale facultăţii umane de imaginare, care la un moment dat au fost proiectate din anumite motive asupra cerului şi se poate să fi fost transferate în mod secundar asupra corpurilor cereşti, cu fenomenele lor enigmatice. Semnificaţia urmelor inconfundabile pe care acest transfer l-a

imprimat miturilor, cum sunt figurile fixe şi altele, nu trebuie subestimată câtuşi de puţin, deşi este posibil ca originea acestor figuri să fi avut un caracter psihic, fiind făcută ulterior bază a calculelor astronomice şi astrologice, tocmai datorită acestei semnificaţii.

În general, s-ar părea că cercetătorii care s-au folosit exclusiv de modalitatea naturalistă de interpretare, oricum ar fi făcut-o, nu au putut în încercarea lor de a descoperi sensul originar al poveştilor mitice, să se îndepărteze cu totul de un proces psihologic, după cum trebuie să se presupună şi cu privire la creatorii miturilor[24]. Motivul este identic şi conduce în aceeaşi direcţie, atât în ceea ce îi priveşte pe creatorii miturilor cât şi pe exegeţi.

Această idee este susţinută cu naivitate extremă de către unul dintre fondatorii şi apărătorii cercetării mitice şi ai modalităţii naturaliste de interpretare, căci Max Müller arată în *Essays* că acest procedeu nu numai învesteşte legende absurde cu un sens şi o frumuseţe ale lor proprii, dar ajută şi la îndepărtarea unora dintre cele mai revoltătoare trăsături ale mitologiei clasice şi la elucidarea adevăratului lor sens. Această revoltă, al cărei motiv este uşor de înţeles, îl împiedică în mod firesc pe mitolog să presupună că motive precum incestul comis cu mama, sora sau fiica, omorârea tatălui, bunicului sau fratelui s-ar putea baza pe fantasme universale care, potrivit tezelor lui Freud, îşi au sursa în psihicul infantil, ce are interpretarea sa specifică a lumii exterioare şi a locuitorilor acesteia. Această revoltă este, aşadar, numai reacţia la recunoaşterea dureroasă, resimţită obscur, a realităţii acestor relaţii; iar această reacţie îi împinge pe interpreţii miturilor să atribuie acestor motive un sens complet diferit de cel originar, cu scopul propriei reabilitări subconştiente, precum şi a întregii omeniri.

Aceeaşi respingere interioară îi împiedică pe creatorii de mituri să creadă că astfel de gânduri revoltătoare sunt posibile, iar această apărare a fost probabil primul motiv pentru proiectarea acestor relaţii asupra bolţii cereşti. Reconcilierea psihologică realizată printr-o astfel de reabilitare, proiectând asupra obiectelor exterioare şi îndepărtate, poate fi totuşi înţeleasă, într-un anumit grad, dacă acordăm puţină atenţie uneia dintre aceste interpretări, de pildă celei oferite legendei lui Oedip de către un reprezentant al modalităţii naturaliste de interpretare mitologică. Oedip, care îşi omoară tatăl, se căsătoreşte cu mama lui şi moare bătrân şi orb, este eroul solar care îşi ucide creatorul, întunericul; împarte aşternutul cu mama, crepusculul, din a cărui poală, zorii, s-a născut, şi moare orbit, ca soarele ce apune[25].

Este uşor de înţeles că o interpretare similară este mai comodă

pentru minte decât revelarea faptului că impulsurile incestuoase şi criminale îndreptate către cele mai apropiate rude se găsesc în fantasmele celor mai mulţi oameni, ca rămăşiţe ale ideaţiei infantile. Acesta nu este însă un argument ştiinţific, iar revolta de acest fel, deşi poate să nu fie întotdeauna la fel de conştientă, nu îşi are locul aici din punctul de vedere al faptelor pe care le avem la dispoziţie. Trebuie ori să acceptăm aceste idei imorale, cu condiţia să fie simţite ca atare, ori să abandonăm studiul fenomenelor psihologice.

Este evident că fiinţele umane, chiar în perioadele cele mai timpurii când au o imaginaţie naivă, nu au văzut niciodată incestul şi paricidul pe firmament[26], ci este mult mai probabil ca aceste idei să fie derivate din altă sursă, fiind de presupus că aceasta din urmă este una umană. În ce mod au ajuns până la cer şi ce modificări sau adăugiri au primit pe parcursul procesului sunt întrebări cu caracter secundar, ce nu pot fi puse până când nu se stabileşte originea psihică a miturilor în general.

În orice caz, în afară de concepţia astrală, ideea rolului jucat de viaţa psihică trebuie creditată cu aceleaşi drepturi pentru formarea miturilor, iar această cerinţă va fi justificată amplu de rezultatele metodei noastre de interpretare. Având acest obiectiv, vom lua întâi materialul legendar pe care se va încerca o astfel de interpretare psihologică pentru prima oară la o scară mare şi vom selecta din marea masă[27] a acestor mituri eroice biografice pe acelea care sunt cunoscute cel mai bine şi unele care sunt caracteristice. Aceste mituri vor fi redate în formă schiţată în măsura în care este relevant pentru această cercetare, cu precizări privind proveniența. Se va atrage atenţia asupra motivelor celor mai importante, recurente printr-un marcaj în text[28].

1 O trecere în revistă scurtă şi completă, făcută în mod imparţial, a teoriilor generale ale mitologiei şi a principalilor lor susţinători poate fi găsită în *Völkerpsychologie*, vol. II, Mituri şi religie.

2 *Das Beständig in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit*, Berlin, 1868.

3 *Die Kyros Sage und Verwandtes*, Viena, 1882.

4 Schubert, *Herodots Darstellung der Cyrussage*, Breslau, 1890.

5 Cf. E. Stucken, *Astral mythen, Leipzig*, 1896-1907, mai ales Partea a V-a, „Moise”; H. Lessmann, *Die Kyrossage in Europe*, 1906.

6 *Naturgeschichte d. Sage.* O lucrare care urmăreşte toate idealurile, legendele şi sistemele religioase până la arborele lor genealogic şi până la rădăcina lor comună în două volume, München, 1864-1865.

7 Unele dintre scrierile importante ale lui Winckler vor fi menţionate pe parcursul acestei cărţi.

8 *Zeitschrift f. d. Oesterr. Gym.*, 1891. Tot aici se află şi replica lui Schubert.

9 *Völker-Psychologie*, vol. 2, Partea a III-a, 1909.

10 Winckler, „Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit”, 1907.
11 Bineînţeles, nu vom pierde timpul cu întrebarea futilă cu privire la care ar fi prima legendă; căci există o probabilitate ridicată ca aceasta să nu fi existat niciodată, la fel cum nu a existat nici un „prim cuplu uman”.
12 Brodbeck, *Zoroaster*, Leipzig, 1893.
13 Putem menţiona ca un exemplu descurajant al acestui procedeu contribuţia adusă de Schwartz, binecunoscutul mitolog natural, care tratează printre altele acest cerc de mituri şi se intitulează: „Der Ursprung der Stamm und Gründungssage Roms unter dem Reflex indo-germanischer Mythen”, Jena, 1898.
14 Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengotten*, Berlin, 1904. Siecke, „Hermes als Mondgott”.
15 Berlin, 1906.
16 Cf. Paul Koch, „Sagen der Bibel und ihre Ubereinstimmung mit der Mzthologie der Indogermanen”, Berlin, 1907. A se vedea şi concepţia parţial lunară, parţial solară, dar în orice caz în totalitate unilaterală a mitului eroului, la Gustav Friedrich, „Grundlage, Entstehung und genaue Einzeldeutung der bekanntesten germanischen Märchen, Mythen und Sagen”, Leipzig, 1909.
17 Intriga din Hamlet permite, de asemenea, o interpretare similară, potrivit lui Freud. Vom vedea mai încolo cum cercetătorii mitologi pun legenda lui Hamlet în corelaţie cu cercul mitic din puncte de vedere complet diferite.
18 „Der Künstler”, 1907.
19 Cf. Lessmann, *Mythol. Bibl.*, I, 4. Doar Ehrenreich (loc. cit.) admite semnificaţia extraordinară a vieţii onirice pentru ficţiunea mitică din toate timpurile. Wundt procedează la fel în ceea ce priveşte motivele mitice individuale.
20 Stucken (Moise) se exprimă în favoarea acestei viziuni. Mitul transmis de strămoşi a fost transferat proceselor naturale şi interpretat într-un mod naturalist, nu invers. „Interpretarea naturii este un motiv în sine”. Într-un mod similar vede lucrurile şi Meyer în *History of Antiquity*, vol. V: „În multe cazuri, simbolismul natural, căutat în mituri, este prezent doar aparent sau a fost introdus în mod secundar, cum se întâmplă frecvent în Vede şi în miturile egiptene; este o încercare primară de interpretare, asemenea interpretărilor mitice care au apărut în rândul grecilor începând cu secolul al V-lea”.
21 *Allgemeine Mythologie*, 1910.
22 Loc. cit.
23 Pentru basme, în această privinţă ca şi cu privire la alte trăsături esenţiale, Thimme susţine acelaşi punct de vedere ca cel apărat aici cu referire la mituri. Cf. Adolf Thimme, „Das Märchen”, Leipzig, 1909.
24 Despre această interpretare a mitului, Wundt a spus foarte bine că trebuie să fi însoţit, de fapt, formarea originară a mitului. Op. cit.
25 Vezi Ignaz Goldziher, „Der Mythus bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung”, Leipzig, 1876. Potrivit scrierilor lui Siecke („Hermes als Mondgott), miturile despre incest îşi pierd toate trăsăturile neobişnuite prin punerea în relaţie cu luna şi soarele. Explicaţia este foarte simplă: fiica, luna nouă, este repetiţia mamei (luna veche) cu care se reuneşte tatăl-soarele (de asemenea, fratele, fiul).
26 Va fi creditată această afirmaţie? Într-un articol intitulat „Urreligion der Indogermanen” (Berlin, 1897), în care Siecke arată că miturile despre incest sunt naraţiuni descriptive ale văzutului, nefiind procese conceptibile ale naturii, el aduce o obiecţie lui Oldenburg („Religion der Veda”), care presupune o tendinţă primară a miturilor către motivul incestului, remarcând că în timpurile străvechi, motivul era aruncat asupra naratorului, fără participarea acestuia, ci doar prin forţa faptelor mărturisite.
27 Variabilitatea mare şi distribuţia largă a naşterii miturilor despre erou rezultă din scrierile lui Bauer, Schubert şi alţii, citaţi mai sus, în timp ce conţinutul vast şi ramificaţiile fine au fost discutate în special de Husing, Lessmann şi alţi reprezentanţi ai direcţiei

moderne. Nenumărate basme, poveşti şi poeme din toate timpurile, până la cea mai nouă literatură dramatică şi romanescă, prezintă motive principale individuale foarte distincte în următoarele producţii literare: pastoralele greceşti târzii, aşa cum sunt povestite în *Aethiopika* a lui Heliodor, în *Ismenias şi Ismene* a lui Eustathius şi în povestea celor doi copii părăsiţi, *Daphnis şi Chloe*. Cele mai recente pastorale italiene se bazează, de asemenea, foarte frecvent pe părăsirea copiilor, care sunt crescuţi ca păstori de părinţi adoptivi, dar sunt recunoscuţi mai târziu de adevăraţii părinţi prin identificarea semnelor date în momentul părăsirii. Aceleiaşi categorii îi aparţine istoria familială din *Limplizissimus* (1665) a lui Grimmelshausen, din *Titan* a lui Jean Paul (1800), precum şi anumite forme ale poveştilor cu Robinson şi ale romanelor cavalereşti (cf. Introducerea lui Würzbach la ediţia Hesse din *Don Quijote*).

28 S-a adoptat ca marcaj scrierea cu caractere italice. (n. tr.)

SARGON

Probabil cel mai vechi mit eroic care a ajuns până la noi provine din perioada întemeierii Babilonului (aproximativ 2800 î.Hr.) şi tratează povestea naşterii întemeietorului său, Sargon I. Traducerea literală a relatării – care, potrivit modului de tratare, se prezintă ca fiind o inscripţie originală făcută de regele Sargon însuşi – este următoarea:

„Eu sunt Sargon, puternicul rege al Agadei. *Mama mea a fost o vestală, pe tatăl meu nu l-am cunoscut*, iar fratele tatălui meu a locuit în munţi. În cetatea mea, Azupirani, care se află pe malul Eufratului, m-a dus mama mea, vestala. *M-a adus pe lume într-un loc ascuns. M-a aşezat într-un coş făcut din stuf*, a astupat găurile cu smoală şi *m-a aruncat în râu*, care nu m-a înghiţit. Râul m-a dus la Akki, sacagiul. Akki, sacagiul, m-a ridicat în bunătatea inimii sale, Akki sacagiul m-a crescut ca pe propriul său fiu, Akki sacagiul m-a făcut grădinarul său. Muncind ca grădinar, am fost îndrăgit de Iştar, am devenit rege şi timp de patruzeci şi cinci de ani am avut putere regească”.

MOISE

Istorisirea biblică a naşterii lui Moise, care este spusă în Ieşirea, Capitolul II, prezintă cea mai mare similaritate cu legenda lui Sargon, ba chiar o corespondenţă aproape literală a trăsăturilor individuale[29]. În primul capitol (22) se relatează că Faraonul a poruncit oamenilor săi să arunce în apă toţi fiii care se vor naşte evreilor, în timp ce fiicelor li se îngăduia să trăiască, justificarea acestei porunci fiind pusă în legătură cu fertilitatea excesivă a evreilor. Capitolul II continuă astfel:

„Un om oarecare, din seminţia lui Levi, şi-a luat femeie din fetele lui Levi. Femeia aceea a luat în pântece şi a născut un băiat şi, văzând că e frumos, l-a ascuns vreme de trei luni. Dar, fiindcă nu putea să-l mai dosească, a luat mama lui un coş de papură şi l-a uns cu catran şi cu smoală şi punând copilul în el l-a aşezat în păpuriş, la marginea râului. Iar sora copilului pândea de departe ca să vadă ce are să i se întâmple. Atunci s-a pogorât fata lui Faraon la râu să se scalde, şi roabele ei o însoţiră pe malul râului. Şi văzând coşul în păpuriş, ea a trimis pe una din roabele sale să-l aducă. Şi, deschizându-l, a văzut copilul: era un băiat care plângea. Atunci i s-a făcut milă de el fetei lui Faraon şi a zis: «Acesta este dintre copiii evreilor». Iar sora copilului a zis către fata lui Faraon: «Voieşti să mă duc să-ţi chem o doică dintre evreice, ca să alăpteze copilul?» Fata lui Faraon i-a zis: «Du-te!» Şi s-a dus copila şi a chemat pe mama pruncului. Atunci fata lui Faraon i-a zis: «Ia-mi copilul acesta şi mi-l alăptează, că eu am să-ţi plătesc!» Şi a luat femeia copilul şi l-a alăptat. După ce a crescut copilul, doica l-a dus la fata lui Faraon şi i-a fost ca fiu şi i-a pus numele Moise, pentru că îşi zicea: «Din apă l-am scos!»”.

Această istorisire este îmbogăţită de mitologia rabinică printr-o relatare a evenimentelor care au precedat naşterea lui Moise. În anul al şaselea după moartea lui Iosif, Faraonul aflat la putere a văzut în vis un om bătrân, care ţinea o pereche de scări, toţi locuitorii Egiptului aflându-se de o parte, iar de cealaltă parte fiind doar un miel de lapte, care îi depăşea totuşi în greutate pe toţi egiptenii. Uluit, regele a cerut de îndată sfatul înţelepţilor şi astrologilor, care au spus că visul însemna că evreilor li se va naşte un fiu, care va distruge întregul Egipt. Regele a fost cuprins de spaimă şi a poruncit imediat omorârea tuturor nou-născuţilor evrei din întreaga ţară. Din cauza acestei porunci, levitul Amram, care trăia în Goshen, a vrut să se despartă de soţia sa, Iocabed, pentru a nu condamna la moarte copiii concepuţi de el.

Dar acestei hotărâri i s-a opus mai târziu fiica sa, Miriam, care a spus cu profetică siguranţă că tocmai copilul apărut în visul regelui se va naşte din pântecele mamei sale şi va deveni eliberatorul poporului său[30].

Amram a revenit, aşadar, la soţia sa, de care fusese despărţit trei ani. După trei luni, ea a conceput şi mai târziu a adus pe lume un băiat, la a cărui naştere întreaga casă a fost inundată de o lumină strălucitoare extraordinară, sugerând astfel adevărul profeţiei[31].

Relatări similare sunt oferite despre naşterea strămoşului poporului evreu, Avraam. El a fost fiul lui Therah – căpitanul lui Nimrod – şi al Amtelaiei. Înainte de naşterea sa, stelele i-au revelat regelui Nimrod că pruncul ce urma să se nască va răsturna tronurile prinţilor puternici şi va pune stăpânire pe pământurile lor. Regele Nimrod a vrut ca acel copil să fie omorât imediat după ce avea să se nască. Dar când i se cere lui Therah copilul, acesta spune: „Cu adevărat mi s-a născut un fiu, dar a murit". El trimite apoi un copil străin, care îl ascunde pe propriul său fiu, într-o peşteră aflată sub pământ, unde Dumnezeu îi îngăduie să sugă lapte dintr-un deget al mâinii drepte. Se spune că Avraam a rămas în această peşteră până în cel de-al treilea an al vieţii sale (potrivit altora până în al zecelea)[32].

De asemenea, în generaţia următoare, în povestea lui Isaac, apar aceleaşi motive mitice. Înainte de naşterea sa, regele Abimelec este avertizat de un *vis* să nu se atingă de Sara, întrucât aceasta i-ar aduce nenorocire. După o perioadă de infertilitate, ea naşte în cele din urmă un fiu, care (mai târziu, potrivit acestei relatări) după ce fusese sortit a fi *sacrificat de propriul său tată* (tată adoptiv), Avraam, este *salvat* până la urmă de Dumnezeu. Iar Avraam îşi alungă propriul fiu, Ismail, împreună cu Hagar, mama băiatului[33].

29 Pe baza acestor asemănări, s-a presupus frecvent existenţa unei dependenţe a relatării din Ieşirea de legenda lui Sargon, dar se pare că nu s-a acordat suficientă atenţie anumitor deosebiri fundamentale, care vor fi abordate detaliat pe parcursul interpretării.

30 Schemot Rabba, fol. 2, 4. Cu privire la 2, Moise I, 22, spune că astrologii i-au spus Faraonului despre o femeie care era însărcinată cu Mântuitorul lui Israel.

31 Apud Bergel, *Mythology of the Hebrews*, Leipzig, 1882.

32 Cf. Beer, *The Life of Abraham*, conform interpretării tradiţiilor iudaice, Leipzig, 1859, şi Aug. Wünsche, *From Israel`s Temples of Learning*, Leipzig, 1907.

33 Facerea 20, 6. Vezi şi Bergel, op. cit.

KARNA

Într-o strânsă legătură cu legenda lui Sargon este prezentată, în unele locuri din epopeea[34] hindusă Mahabharata, naşterea eroului Karna. Conţinutul legendei este redat pe scurt de Lassen[35].

Prinţesa Pritha, cunoscută şi sub numele de Kunti, l-a născut, fiind fecioară, pe băiatul Karna, al cărui tată era zeul soare Surya. Micul Karna s-a născut cu podoabele de aur pentru urechi de la tatăl său şi cu o haină indestructibilă de zale. Mama, mâhnită, a părăsit băiatul după ce l-a ascuns.

În adaptarea mitului, făcută de A. Holtzmann[36], la versul 1458 putem citi: „Atunci doica mea şi cu mine am făcut un coş mare de papură, am pus o învelitoare peste deschizătură şi l-am căptuşit cu ceară; în acest coş am aşezat băiatul şi l-am dus la râul Acva”. Plutind pe ape, coşul ajunge la fluviul Gange şi călătoreşte până la cetatea Campa. „Pe lângă malul râului trecea vizitiul, prea-bunul prieten al lui Dhrtarastra, iar împreună cu el era Radha, frumoasa şi cucernica lui soţie. Aceasta era cuprinsă de o adâncă durere, căci nu îi fusese dat niciun fiu. Uitându-se spre râu, a văzut coşul, pe care valurile îl aduseseră aproape de ea, pe ţărm; i l-a arătat lui Azirath, care s-a dus şi l-a scos din valuri”. Cei doi au avut grijă de băiat şi l-au crescut ca pe propriul lor copil.

Mai târziu, Kunti se căsătoreşte cu regele Pandu, pe care blestemul că avea să moară în braţele soţiei sale îl obligă să se abţină de la relaţiile conjugale. Dar Kunti naşte trei fii, din nou prin concepţie divină, unul dintre copii născându-se în vizuina unui lup. Într-o zi, Pandu moare în îmbrăţişarea celei de-a doua soţii. Fiii cresc şi la o întrecere aranjată de ei, apare Karna pentru a îşi măsura puterea cu cel mai bun luptător, Arjuna, fiul lui Kunti. Arjuna refuză batjocoritor să lupte împotriva fiului vizitiului. Pentru a-l face un adversar demn, unul dintre cei prezenţi îl unge rege. Între timp, Kunti, îl recunoaşte cu ajutorul semnului divin pe Karna ca fiind fiul ei şi îl roagă să se retragă de la întrecerea cu fratele lui, dezvăluindu-i secretul naşterii sale. El socoteşte însă dezvăluirea ei drept o poveste fantastică şi insistă cu hotărâre să obţină satisfacţia. Cade în luptă, lovit de săgeata lui Arjuna[37].

O asemănare izbitoare a întregii structuri cu legenda lui Karna o prezintă povestea naşterii lui Ion, strămoşul ionienilor, despre care o tradiţie relativ târzie afirmă următoarele[38]:

În grota din stânca Acropolei ateniene, Apollo a conceput un fiu cu

Kreusa, fiica lui Erechtheus. Tot în această grotă s-a născut şi a fost părăsit băiatul. Mama pleacă şi lasă copilul într-un coş împletit, cu speranţa că Apollo nu îşi va lăsa fiul să piară. La cererea lui Apollo, în aceeaşi noapte, Hermes duce copilul la Delphi, unde preoteasa îl găseşte dimineaţa pe pragul templului. Ea creşte băiatul, iar când acesta ajunge la vârsta tinereţii îl face slujitor al templului. Mai târziu, Erechtheus şi-a căsătorit fiica, pe Kreusa, cu imigrantul Xuthos. Întrucât nu au avut copii mult timp după ce s-au căsătorit, au mers la oracolul din Delphi, rugându-se să fie binecuvântaţi cu urmaşi. Zeul îi dezvăluie lui Xuthos că primul care îi va ieşi în cale la plecarea din sanctuar este fiul său. Se grăbeşte să iasă şi întâlneşte un tânăr pe care îl salută cu bucurie ca pe propriul său fiu, dându-i numele Ion, care înseamnă „Drumeagul”. Kreusa refuză să îl accepte pe tânăr drept fiul ei. Încercarea sa de a-l otrăvi dă greş, iar oamenii înfuriaţi se întorc împotriva ei. Ion este gata să o atace, dar Apollo, care nu dorea ca fiul să îşi omoare propria mamă, luminează mintea preotesei, aşa încât ea înţelege legătura. Cu ajutorul coşului în care fusese aşezat nou-născutul, Kreusa îl recunoaşte ca fiu al ei şi îi dezvăluie secretul naşterii sale.

34 Trebuie menţionată în acest context şi legenda hindusă despre regele mitic Vikramadita. Aici apare, de asemenea, căsătoria infertilă a părinţilor, concepţia miraculoasă, semnele prevestitoare de rău, părăsirea băiatului în pădure, hrănirea lui cu miere, recunoaşterea finală de către tată. (Vezi *Jülg, Mongolian Fairy Tales*, Innsbruck, 1868.)
35 *Indische Altertumskunde*, I.
36 *Hindu Legends*, Karlsruhe, 1846, Partea a II-a.
37 Cf. Lefmann, *History of Ancient India*, Berlin, 1890 pentru relatarea detaliată.
38 Vezi Röscher cu privire la *Ion* de Euripide. În locurile în care nu este dată nicio altă sursă, toate miturile greceşti şi romane sunt luate din *Extensive Dictionary of Greek and Roman Mythology*, editat de Röscher, care conţine şi o listă a tuturor surselor.

OEDIP

Părinţii lui Oedip, regele Laios şi regina lui, Iocasta, au trăit mult timp, căsătoriţi fiind, fără să aibă copii. Laios, care îşi dorea un moştenitor, cere sfat de la oracolul delphic. Oracolul răspunde că poate avea un fiu, dacă aşa doreşte, dar soarta a rânduit ca propriul său fiu să îl omoare. Temându-se de împlinirea profeţiei, Laios se abţine de la relaţiile conjugale, dar îmbătându-se într-o zi, procreează totuşi un fiu, făcând în aşa fel încât acesta să fie părăsit în râul Kithairon, la numai trei zile după naşterea sa. Pentru a fi cât se poate de sigur că băiatul va pieri, Laios porunceşte ca gleznele sale să fie găurite.

Potrivit relatării lui Sofocle, care nu este cea mai veche, oricum, păstorul căruia i se încredinţase abandonarea, dă copilul unui păstor al regelui Polybos din Corint, la a cărui curte este crescut, conform părerii generale. Alţii spun că băiatul a fost abandonat într-o ladă pe mare şi a fost luat din apă de Periboa, soţia regelui Polybos, în timp ce îşi clătea hainele pe ţărm[39]. Polybos l-a crescut ca pe propriul său fiu.

Oedip, auzind întâmplător că este orfan, întreabă oracolul din Delphi despre părinţii lui, primind profeţia că îşi va omorî tatăl şi se va căsători cu mama sa. Crezând că această profeţie se referă la părinţii lui adoptivi, fuge din Corint la Theba, dar pe drum îl omoară fără să ştie pe Laios, tatăl său. Dezlegând o ghicitoare, eliberează cetatea de plaga Sfinxului, un monstru devorator de oameni şi, ca răsplată, i se oferă mâna Iocastei, mama sa, precum şi tronul tatălui său. Dezvăluirea acestor orori şi nefericirea lui Oedip, ca urmare a acestora, au constituit unul dintre subiectele favorite pentru punere în scenă printre tragedienii greci.

O serie întreagă de legende creştine a fost elaborată după modelul mitului lui Oedip[40], iar conţinutul rezumat al legendei lui Iuda poate servi drept paradigmă pentru acest grup. Înainte de naşterea sa, mama lui, Cyboread, este avertizată printr-un vis că va naşte un fiu rău, care va aduce distrugerea întregului său popor. Părinţii părăsesc copilul într-o ladă pe mare. Valurile aruncă pruncul pe ţărmul Insulei lui Scariot, unde îl găseşte regina stearpă şi îl creşte ca pe fiul ei. Mai târziu, cuplul regal are un fiu, iar orfanul, care se simte neglijat, îşi omoară fratele. Fugind din ţară, intră în serviciul curţii lui Pilat, care face din el confidentul său şi îl pune mai-mare peste întreaga sa casă. Într-o luptă, Iuda ucide un vecin, fără să ştie că acesta era tatăl lui. Văduva bărbatului ucis, adică mama lui, devine apoi

soţia sa. După dezvăluirea acestor orori, se căieşte şi Îl caută pe Mântuitor, care îl primeşte printre apostolii Lui. Trădarea lui Iisus de către el este cunoscută din Evanghelie.

Legenda Sfântului Grigorie de pe Piatră – subiectul povestirii lui Hartmann von Aue – reprezintă un tip mai complicat al acestui ciclu mitic. Grigorie, copilul născut din unirea incestuoasă a amanţilor regali, este părăsit de mama sa pe mare, într-o ladă, salvat şi crescut de pescari, iar apoi educat într-o mănăstire. El preferă însă viaţa de cavaler, iese victorios în lupte şi, drept răsplată, primeşte mâna prinţesei, mama lui. După descoperirea incestului, Grigorie face penitenţă timp de şaptesprezece ani, pe o stâncă din mijlocul mării, iar în final este făcut papă din porunca lui Dumnezeu41.

O legendă foarte asemănătoare cu aceasta este cea iraniană despre regele Darab, spusă de regele Firdusi în *Cartea Regilor*42. Ultimul kiranian, Behmen, şi-a numit la succesiune fiica şi, în acelaşi timp, soţia, Humai, aşa încât fiul său, Sasan, s-a supărat şi s-a retras în solitudine. La scurt timp după moartea soţului ei, Humai dă naştere unui fiu, pe care hotărăşte să-l abandoneze. A fost pus într-o ladă, căreia i s-a dat drumul pe Eufrat şi care a fost dusă de apă până când a fost reţinută de o piatră, ce fusese pusă în apă de un tăbăcar. Acesta a găsit lada în care se afla băiatul şi l-a dus soţiei sale, care îşi pierduse de curând propriul copil. Cuplul a căzut de acord să crească orfanul şi, curând, acesta a devenit atât de puternic încât ceilalţi copii nu puteau să-i ţină piept. Nu s-a arătat interesat de munca tatălui său, învăţând în schimb să fie luptător. Şi-a obligat mama vitregă să-i dezvăluie taina originii sale şi s-a alăturat armatei pe care Humai o trimitea atunci să lupte împotriva regelui din Rum. Vitejia lui i-a atras atenţia şi Humai l-a recunoscut imediat drept fiul său, numindu-l succesorul ei.

39 Conform lui Bethe, *Thebanische Heldenlieder*, abandonarea pe ape a fost abordarea originară. Potrivit altor versiuni, băiatul este găsit şi crescut de crescătorii de cai; potrivit unui mit mai târziu, de un ţăran, Melibios.

40 Am discutat întregul material în *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Capitolul X, 1912.

41 Cf. Cholevicas, *History of German Poetry, according to the Antique Elements.*

42 Tradusă de Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, II.

PARIS

Apollodor relatează naşterea lui Paris: regele Priam a avut cu soţia sa, Hecuba, un fiu, numit Hector. Când Hecuba era aproape de naşterea altui copil, *a visat* că a adus pe lume un buştean arzător, care a dat foc întregii cetăţi. Priam a cerut sfatul lui Aisakos, care era fiul său cu prima soţie, Arisbe, şi un maestru în interpretarea viselor. Aisakos a spus că acel copil va aduce necazuri asupra cetăţii şi l-a sfătuit să-l abandoneze. Priam a dat băieţelul unui sclav, care l-a dus pe vârful Muntelui Ida; numele acestui om era Agelaos. *Copilul a fost alăptat timp de cinci zile de o ursoaică*.

Când Agelaos a aflat că trăia încă, l-a luat şi l-a dus acasă la el ca să îl crească. I-a pus numele Paris. Dar după ce copilul a crescut, devenind un tânăr puternic şi frumos, a fost numit Alexandru, deoarece lupta împotriva tâlharilor şi apăra turmele. Nu a trecut mult până când şi-a descoperit părinţii. Cum s-a întâmplat aceasta ne spune Hyginus, potrivit căruia pruncul *a fost găsit de păstori*. Într-o zi, nişte soli trimişi de Priam ajung la aceşti păstori pentru a lua un taur ce urma să fie folosit ca premiu pentru învingătorul din luptele aranjate pentru comemorarea lui Paris. Ei au ales un taur pe care Paris îl preţuia atât de mult, încât i-a urmat pe bărbaţii care luaseră animalul, a participat la lupte şi a câştigat premiul. Acest fapt a stârnit furia fratelui său, Deiphobos, care l-a ameninţat cu sabia, dar sora lui, Casandra, l-a recunoscut ca fiind fratele ei, iar Priam l-a primit cu bucurie ca fiu al său. Nenorocirea pe care Paris o aduce mai târziu asupra familiei şi cetăţii sale natale, prin răpirea Elenei, este bine-cunoscută din poemele lui Homer, precum şi din prologul şi epilogul acestora.

O anumită asemănare cu povestea naşterii lui Paris prezintă poemul lui Zal din miturile persane ale lui Firdusi. Primul fiu i se naşte lui Sam, rege al Sistanului, de către una dintre consoartele lui. Fiindcă avea părul alb, *mama lui a tăinuit naşterea*. Doica dezvăluie însă regelui naşterea fiului său. Sam este dezamăgit şi porunceşte ca fiul să fie abandonat. Slujitorii îl duc pe vârful Muntelui Alburs, unde este crescut de Somurgh, o pasăre puternică. După ce creşte, tânărul este văzut de o caravană, ai cărei membri vorbesc despre el ca fiind cel „pentru care o pasăre este de ajuns ca doică”. Odată, regele Sam *îşi vede fiul într-un vis* şi porneşte în căutarea copilului abandonat. Nu poate să ajungă pe piscul stâncii înalte, de la poalele căreia îl spionează în cele din urmă pe tânăr. Dar Somurgh îi duce fiul jos, unde este primit de rege cu bucurie şi numit succesorul său.

TELEPHOS

Aleos, rege în Tegea, află de la *oracol* că fiii săi vor pieri din cauza unui descendent al fiicei sale.

Ca urmare, o face pe fiica sa, Auge, preoteasă a zeiţei Atena şi îi interzice sub ameninţarea cu moartea să aibă de-a face cu bărbaţi. Dar când Hercule este primit ca oaspete în sanctuarul Atenei, aflat fiind în expediţia împotriva lui Augias, vede fecioara şi, beat fiind, o violează. Când Aleos află despre sarcina ei, o trimite la Nauplios, un marinar brutal, cu porunca de a o arunca în mare. Pe drum însă îl naşte pe Telephos, pe Muntele Parthenios, iar Nauplios, neţinând seama de poruncile primite, îi duce pe ea şi pe copil în Mysia, unde îi predă regelui Teuthras.

Potrivit altei versiuni, Auge naşte în taină, preoteasă fiind, dar ţine copilul ascuns în templu. Când Aleos descoperă sacrilegiul, face în aşa fel încât copilul să fie abandonat în munţii parthenieni[43], îl instruieşte pe Nauplios să vândă mama într-o ţară străină sau să o omoare. Acesta din urmă i-o dă lui Teuthras.

Conform tradiţiei curente, *Auge părăseşte copilul nou-născut* şi fuge în Mysia, unde regele Teuthras, neavând copii, o adoptă. Băiatul este alăptat de o cerboaică şi este găsit de păstori, care îl duc la regele Korythos. Regele îl creşte ca fiu al său. Când Telephos ajunge la vârsta tinereţii, la sfatul oracolului, pleacă în Mysia să îşi caute mama. Îl scapă pe Teuthras, care era ameninţat de duşmani, şi ca răsplată primeşte mâna presupusei fiice a regelui, adică a propriei sale mame, Auge. Ea însă refuză să se supună lui Telephos şi când acesta, mânios, este gata să o străpungă cu sabia, îl cheamă în ajutor pe iubitul ei, Hercule, Telephos recunoscându-şi astfel mama. După moartea lui Teuthras devine regele Mysiei.

43 În versiunea lui Euripide, ale cărui tragedii, *Auge şi Telephos*, sunt ample, *Aleos porunceşte ca mama şi copilul să fie aruncaţi în mare într-o ladă*, dar datorită protecţiei Atenei, această ladă este dusă până la capătul mysian al râului, Kaikos. Acolo este găsită de Teuthras, care o ia pe Auge de soţie şi adoptă copilul acesteia.

PERSEU

Akrisios, regele Argosului, ajunsese la o vârstă înaintată fără să aibă un urmaş de sex bărbătesc. Întrucât îşi dorea un fiu, a consultat oracolul din Delphi, dar acesta l-a avertizat în privinţa descendenţilor de sex bărbătesc şi l-a înştiinţat că fiica sa, Danae, va naşte un băiat din pricina căruia va muri. Pentru a împiedica aceasta, şi-a închis fiica într-o cameră de fier, poruncind ca aceasta să fie păzită cu grijă. Dar Zeus a pătruns prin acoperiş sub forma unei ploi de aur, iar Danae a devenit mama unui băiat[44].

Într-o zi, Akrisios a auzit vocea micului Perseu în camera fiicei sale, aflând astfel că dăduse naştere unui copil. *A omorât doica*, dar şi-a dus fiica împreună cu fiul ei la altarul lui Zeus, pentru a-i spune sub jurământ numele tatălui adevărat. A refuzat să creadă însă afirmaţia fiicei, potrivit căreia Zeus era tatăl, şi *a închis-o împreună cu copilul într-o ladă*[45], *care a fost aruncată în mare*. Lada este purtată de valuri până pe coasta din Seriphos, unde *Diktys, un pescar*, numit de obicei frate ale regelui Polydektes, *salvează mama şi copilul scoţându-i din mare cu plasele lui*. Diktys îi duce pe cei doi în casa lui şi îi ţine ca pe rudele sale.

Polydektes se îndrăgosteşte totuşi de frumoasa mamă şi, *cum Perseu îi stătea în cale, încearcă să-l îndepărteze*, trimiţându-l să-i aducă ţeasta Meduzei. Dar, în ciuda anticipărilor regelui, Perseu îndeplineşte această sarcină grea şi săvârşeşte mai multe fapte eroice pe lângă aceasta. La jocul cu aruncarea discurilor, îl omoară întâmplător pe bunicul său, aşa cum prezisese oracolul. Devine regele Argosului, apoi al Tiryathului şi întemeietorul cetăţii Micene[46].

44 Autori mai târzii, inclusiv Pindar, spun că Danae nu a fost lăsată însărcinată de Zeus, ci de fratele tatălui ei.

45 Simonides din Keos vorbeşte despre o carcasă dură ca plumbul, în care se spune că a fost abandonată Danae (Geibel, *Klassisches Liederbuch*.)

46 Conform lui Hüsing, mitul lui Perseu, existent în câteva versiuni, poate fi găsit şi în Japonia. Cf. şi Sydney Hartland, *Legend of Perseus*, 1894-96, Londra.

GHILGAMEŞ

Aelian, care a trăit cam prin 200 d.Hr., relatează în *Poveşti cu animale* istoria *unui băiat care a fost salvat de un vultur*[47].

„Animalele au un simţământ anume pentru om. Se ştie că un vultur a hrănit un copil. Voi spune întreaga poveste, ca să îmi susţin spusele. Când Senechoros domnea peste babilonieni, profeţii chaldeeni au prezis că fiul fiicei regelui va lua regatul de la bunicul său. Această hotărâre a fost o profeţie a chaldeenilor. Regele s-a temut de această profeţie şi, în glumă fie spus, a devenit un al doilea Akrisios pentru fiica lui, pe care o păzea cu cea mai mare asprime. Dar, soarta fiind mai înţeleaptă decât babilonianul, fiica lui a zămislit în taină cu un bărbat greu de văzut. De frica regelui, paznicii au aruncat copilul de pe Acropole, unde era întemniţată fiica regelui. Vulturul, cu ochii lui ageri, a văzut căderea băiatului şi, înainte ca pruncul să se izbească de pământ, l-a prins pe spinarea sa, l-a dus într-o grădină şi l-a pus jos cu mare grijă.

Când stăpânul locului a văzut băiatul frumos, a fost încântat de el şi l-a crescut. Băiatul a primit numele de Ghilgameş şi a devenit regele Babiloniei. Dacă cineva socoteşte aceasta o născocire, nu am nimic de spus, deşi am cercetat faptele cât am putut de bine. Iar de la Achaemenes, persanul, de la care se trage nobleţea persanilor, am aflat că a fost elevul unui vultur”.[48]

47 Claudius Aelianus, *Historia animalium*, XII, 21.

48 S-a spus, de asemenea, despre Ptolemeu, fiu al lui Lagos şi Arsinoe, că un vultur l-a apărat cu aripile lui de dogoarea soarelui, de ploaie şi de păsările de pradă (loc. cit.).

KYROS

Mitul lui Kyros, pe care majoritatea cercetătorilor îl plasează în centrul acestui întreg cerc mitic – fără temeiuri suficiente, după cum se va vedea – ne-a fost transmis în mai multe versiuni. Conform relatării lui Herodot (aproximativ 450 î.Hr.), care afirmă[49] că a ales din patru versiuni cunoscute de el pe cea mai puţin „glorificatoare”, povestea naşterii şi tinereţii lui Kyros este aceasta[50]:

Puterea regală peste mezi a fost deţinută, după Kyaxares, de fiul său, Astyages, care a avut o fiică numită Mandane. Odată, a văzut în vis, atât de multă apă venind din ea cât să umple o cetate întreagă şi să inunde toată Asia. El şi-a povestit visul interpreţilor de vise care erau şi magi şi s-a înspăimântat foarte tare după ce aceştia i-au lămurit totul. Când Mandane a crescut, a dat-o de soţie nu unuia dintre mezi, egalul său prin naştere, ci unui persan, pe nume Cambyses. Acest bărbat venea dintr-o familie bună şi ducea o viaţă liniştită. Regele socotea că avea un rang inferior faţă de mezii din clasa mijlocie.

În primul an după ce Mandane a devenit soţia lui Cambyses, Astyages a avut altă vedenie în vis. A visat că o vie creştea din poala fiicei sale, iar această vie întuneca toată Asia cu umbra ei. După ce a povestit iarăşi această vedenie interpreţilor de vise, a trimis după fiica lui, care era însărcinată, iar după sosirea ei din Persia, a vegheat-o, pentru că voia să-i omoare vlăstarul. Căci magii tălmăcitori de vise îi profeţiseră că fiul fiicei sale va deveni rege în locul său.

Pentru a nu se împlini această soartă, el a aşteptat până s-a născut Kyros, iar apoi a trimis după Harpagos, care era rudă cu el şi cel mai mare confident al lui dintre mezi şi pe care îl pusese peste toate treburile lui. I-a spus astfel: „Dragul meu Harpagos, te voi însărcina cu o misiune pe care trebuie să o îndeplineşti cu sârguinţă. Dar să nu mă înşeli şi să nu îţi iei pe cineva să te ajute, căci s-ar putea să nu-ţi fie bine. Ia acest băiat, pe care l-a născut Mandane, du-l acasă şi omoară-l. La urmă poţi să-l îngropi, cum şi în ce fel doreşti”. Iar Harpagos a răspuns: „Mărite rege, slujitorul tău nu ţi-a fost niciodată nesupus, iar în viitor voi avea grijă să nu păcătuiesc în faţa ta. Dacă aceasta îţi e voia, poruncă este pentru mine să o săvârşesc cu credinţă”.

După ce Harpagos a vorbit astfel şi băieţelul cu toate podoabele lui i-a fost dat în mâini, pentru a fi omorât, s-a dus acasă plângând. La sosire, i-

a povestit soţiei sale tot ce îi spusese Astyages. Iar ea a întrebat: „Ce vei face?” El a spus: „Nu mă voi supune lui Astyages chiar de va tuna şi fulgera de zece ori mai rău decât acum. Nu voi face precum doreşte şi nu voi consimţi la o astfel de nelegiuire. Am mai multe temeiuri: întâi, băiatul îmi este rudă de sânge; apoi, Astyages este bătrân şi nu are niciun moştenitor băiat. Dacă el moare şi regatul ajunge la fiica lui, pe al cărui fiu îmi porunceşte acum să-l omor, nu aş aduce cel mai mare pericol? Băiatul trebuie să moară însă, pentru ca eu să fiu în siguranţă. Oricum, ucigaşul său va fi unul dintre oamenii lui Astyages, nu unul dintre ai mei”.

Vorbind astfel, a trimis de îndată un sol la unul dintre păstorii regelui, pe nume Mithradates, care – după cum ştia Harpagos – îşi ţinea turma pe o păşune foarte bună de pe munte, plină de animale sălbatice. Soţia păstorului era şi ea sclavă a lui Astyages, numindu-se Kyno în greacă sau Spako („căţea”) în limba mezilor. Când a sosit păstorul degrabă, la porunca lui Harpagos, acesta din urmă i-a spus: „Astyages îţi porunceşte să iei acest băiat şi să-l laşi în munţii cei mai sălbatici, ca să piară cât de iute se poate şi mie mi-a poruncit să-ţi spun: dacă nu omori băiatul, ci îl laşi în viaţă, oricum ai face acest lucru, vei avea parte de cea mai ruşinoasă moarte. Iar eu sunt însărcinat să veghez ca băiatul să fie părăsit cu adevărat”.

După ce a ascultat acestea, păstorul a luat băiatul, s-a îndreptat spre casă şi a ajuns la coliba lui. Soţia sa fiind grea, fusese toată ziua în chinurile facerii şi tocmai născuse, când păstorul plecase spre cetate. Erau foarte îngrijoraţi unul pentru celălalt. Când s-a întors şi femeia l-a revăzut apărând pe neaşteptate, l-a întrebat prima oară de ce trimisese Harpagos după el cu atâta grabă. Iar el a spus: „Draga mea soţie, ce bine ar fi fost să nu fi văzut niciodată ce am văzut şi am auzit în cetate şi ce s-a întâmplat stăpânilor noştri. Casa lui Harpagos era plină de ţipete şi vaiete. Am fost uimit, dar am intrat şi, la scurtă vreme după ce am intrat, am văzut un băieţel aşezat în faţa mea, care se zbătea, plângea şi era îmbrăcat în veşminte bogate, ţesute cu fir de aur. Când m-a văzut Harpagos, mi-a poruncit să iau repede băiatul şi să-l părăsesc în locul cel mai sălbatic din munţi. A spus că Astyages a poruncit aceasta şi a adăugat ameninţări groaznice, dacă nu fac aşa. Am luat copilul şi am plecat cu el, gândindu-mă că este al unuia dintre slujitori, căci nu îmi dădeam seama de unde apăruse. Pe drum însă am aflat întreaga poveste de la slujitorul care mi-a pus băiatul în braţe şi m-a condus afară din cetate. Este fiul Mandanei, fiica lui Astyages, şi al lui Cambyses, fiul lui Kyros, iar Astyages a poruncit să fie omorât. Iată, acesta este băiatul”.

După ce şi-a încheiat povestirea, păstorul a dezvelit copilul şi i l-a arătat, iar când femeia a văzut că era un copil frumos şi puternic, a plâns şi a

căzut la picioarele soţului ei, rugându-l să nu îl părăsească. El a spus însă că nu putea face altfel, căci Harpagos avea să trimită slujitori să vadă dacă se săvârşiseră cele poruncite. Ar fi suferit o moarte ruşinoasă dacă nu făcea astfel. Ea a spus atunci: „Dacă nu am reuşit să te mişc, fă în aşa fel ca ei să vadă un copil părăsit. Am născut un copil mort. Ia-l şi părăseşte-l, iar pe fiul fetei lui Astyages îl vom creşte ca pe copilul nostru. În felul acesta, nu vei fi socotit un slujitor nesupus, nici nu vom păţi ceva rău. Copilul nostru născut fără viaţă va avea parte de o înmormântare regească, iar viaţa copilul viu va fi păstrat”.

Păstorul a făcut aşa cum l-a rugat şi l-a sfătuit soţia lui să facă. A pus propriul băiat într-un coş, l-a îmbrăcat cu toate broderiile celuilalt şi l-a părăsit pe muntele cel mai pustiu. Trei zile mai târziu, i-a dat de ştire lui Harpagos că putea acum să îi arate leşul băiatului. Harpagos şi-a trimis cei mai credincioşi paznici ai săi şi a poruncit ca fiul păstorului să fie înmormântat. Celălalt băiat, care a fost cunoscut mai târziu ca Kyros, a fost crescut de soţia păstorului. Nu l-au numit Kyros, ci i-au dat alt nume.

Când băiatul a împlinit doisprezece ani, adevărul a fost descoperit din întâmplare. Se juca pe drum, cu alţi băieţi de vârsta lui, în satul unde erau ţinute cirezile. Băieţii se jucau de-a regele şi l-au ales (în această funcţie) pe aşa-zisul fiu al văcarului51. Iar el a poruncit unora să ridice case, altora să poarte suliţe; pe unul l-a făcut supraveghetorul regelui, pe altul l-a însărcinat cu purtarea soliilor; pe scurt, fiecare şi-a primit sarcina cuvenită. Unul dintre tovarăşii de joacă ai băiatului era fiul lui Artembares, un bărbat respectat printre mezi, iar când acesta nu a făcut cum poruncise Kyros, acesta din urmă i-a pus pe ceilalţi băieţi să pună mâna pe el. Băieţii s-au supus, iar Kyros l-a pedepsit cu lovituri aspre. După ce i-au dat drumul, s-a înfuriat rău, pentru că se purtaseră cu el în chip necuvenit. A dat fuga în oraş şi s-a plâns tatălui său pentru ceea ce îi făcuse Kyros. Nu a pomenit numele lui Kyros, căci încă nu era numit astfel, dar a spus fiul văcarului.

Artembares a mers plin de mânie cu fiul său la Astyages, plângându-se de purtarea neruşinată şi a vorbit astfel: „Mărite rege, îndurăm asemenea purtare revoltătoare de la slujitorul tău, fiul văcarului”. Şi i-a arătat umerii fiului său. Când Astyages a auzit şi a văzut aceasta, a vrut să răzbune băiatul de dragul lui Artembras şi a trimis după văcar şi fiul său. Când s-au aflat amândoi în faţa lui, Astyages s-a uitat la Kyros şi a spus: „Tu, fiul unui om de rând, ai avut îndrăzneala să te porţi atât de neruşinat cu fiul unui om pe care îl cinstesc nespus!” El a răspuns: „Stăpâne, a primit doar ce i se cuvenea. Căci băieţii din sat - el aflându-se printre ei - s-au jucat şi m-au făcut pe mine regele lor, crezându-mă cel mai potrivit pentru aceasta. Ceilalţi băieţi au făcut precum li s-a spus, dar el nu s-a supus şi nu

m-a ascultat deloc. Şi-a primit răsplata pentru aceasta. Dacă merit să fiu pedepsit, sunt gata să mă supun”.

După ce băiatul a vorbit în felul acesta, Astyages l-a recunoscut într-o clipă. Căci trăsăturile chipului său i se înfăţişau ca cele proprii, iar răspunsul lui era cel al unui tânăr de obârşie înaltă. Mai mult, i se părea că vremea ce trecuse de la părăsire se potrivea cu vârsta băiatului. Faptul acesta l-a lovit drept în inimă şi a rămas o vreme fără cuvinte. Cu greu şi-a recăpătat stăpânirea de sine, când a vorbit ca să scape de Artembares, pentru a putea să-i ia la întrebări pe văcari fără martori.

„Dragul meu Artembares”, a spus el, „voi avea grijă ca nici tu, nici fiul tău să nu aveţi pricină să vă plângeţi”. Astfel, i-a dat de înţeles lui Artembares că poate pleca. Kyros, în schimb, a fost condus în palat de slujitori la porunca lui Astyages, văcarul urmând să rămână în spate. Când a rămas singur cu el, Astyages l-a întrebat de unde avea băiatul şi cine i-l pusese în braţe. Văcarul a spus însă că era fiul său şi că femeia care îi dăduse naştere trăia cu el. Astyages i-a spus că era cu totul lipsit de înţelepciune din partea lui să caute cele mai crude schingiuiri şi a făcut semn săbierilor să pună mâna pe el. În timp ce era dus pentru a fi schingiuit, văcarul a mărturisit întreaga poveste, de la început până la sfârşit, începând până la urmă să se milogească şi să se roage pentru iertare.

În tot acest timp, Astyages nu era atât de pornit împotriva văcarului, care îi dezvăluise adevărul, cât împotriva lui Harpagos. A poruncit săbierilor să-l cheme şi, când Harpagos s-a aflat în faţa lui, Astyages l-a întrebat astfel: „Dragul meu Harpagos, în ce fel ai luat tu viaţa fiului fetei mele, pe care ţi l-am încredinţat odinioară?” Văzându-l pe văcar stând alături, Harpagos nu a ales minciuna, de teamă că va fi contrazis imediat, aşa că a început să spună adevărul. Astyages şi-a ascuns furia care se înteţea în el şi i-a spus întâi ce aflase de la văcar. Apoi a arătat că băiatul trăia încă şi totul ieşise bine. A spus că regretase mult ce făcuse copilului şi că reproşurile fiicei îi străpunseseră sufletul. „Dar cum totul s-a sfârşit atât de bine, trimite-ţi fiul să-l salute pe noul venit, iar apoi vino să mănânci cu mine, căci voi face o sărbătoare în cinstea zeilor care au săvârşit toate acestea”.

Când a auzit Harpagos acestea, s-a plecat până la pământ în faţa regelui şi s-a lăudat în sinea lui pentru că greşeala sa luase o întorsătură bună şi pentru că fusese poftit la masa regelui în amintirea fericitului eveniment. Aşa că s-a dus acasă şi, odată ajuns, şi-a trimis de îndată singurul fiu, un băiat de vreo treisprezece ani, spunându-i să meargă la Astyages şi să facă precum i se poruncise. Apoi, Harpagos a povestit bucuros soţiei sale ce i se întâmplase. Astyages l-a măcelărit însă pe fiul lui

Harpagos, îndată ce a sosit la curte, l-a tăiat în bucăţi şi a fript o parte din carne. Altă parte a gătit-o şi când totul a fost gata, a ţinut-o gata să fie servită. Când a sosit ceasul mesei, Harpagos şi ceilalţi oaspeţi au ajuns la palat. O masă cu carne de oaie era aranjată în faţa lui Astyages şi a celorlalţi, dar Harpagos a fost servit cu carnea propriul său fiu, fără cap şi fără bucăţile de la mâini şi de la picioare, dar cu toate celelalte în schimb. Aceste părţi erau ţinute ascunse într-un coş.

Când Harpagos a părut sătul, Astyages l-a întrebat dacă îi plăcuse carnea şi, după ce Harpagos a răspuns că fusese bună, slujitorii, cărora li se poruncise să facă aşa, au adus capul acoperit al fiul său, cu mâinile şi picioarele, s-au îndreptat spre Harpagos şi i-au spus să dea vălul la o parte şi să ia ce pofteşte. Harpagos a făcut astfel, a dezvelit coşul şi a văzut rămăşiţele fiului său. Când le-a zărit, nu s-a lăsat cuprins de groază, ci s-a stăpânit. Astyages l-a întrebat atunci dacă ştia ce carne mâncase, iar el a răspuns că ştia foarte bine şi că orice făcea regele era bine făcut. Spunând acestea, a luat carnea care rămăsese şi s-a dus acasă cu ea, unde se pare că avea de gând să o îngroape.

Aceasta a fost răzbunarea lui Astyages pe Harpagos. În ce-l priveşte pe Kyros, a ţinut sfat şi a chemat aceiaşi magi care îi lămuriseră visul, după care i-a întrebat cum tâlcuiseră cândva vedenia din visul său. Ei au spus însă că băiatul trebuie să devină rege, dacă a rămas în viaţă şi nu a murit înainte de vreme. Astyages a răspuns: „Băiatul este viu, se află aici şi a stat la ţară. Băieţii din sat l-au ales ca rege al lor. Iar el a făcut totul ca regii adevăraţi căci şi-a ales, ca un adevărat stăpân, săbieri, portari, soli şi toate celelalte. Cum tălmăciţi aceasta?” Magii au răspuns: „Dacă băiatul este în viaţă şi a fost făcut rege fără ajutorul nimănui, poţi sta liniştit în privinţa lui şi să te bucuri, căci nu va fi făcut iar rege. Deja câteva profeţii de-ale noastre s-au dovedit adevărate pentru nişte fleacuri şi ce se bizuie pe vise este fără de folos”.

Atunci Astyages a spus: „Vrăjitorilor, sunt întru totul de acord cu voi că visul s-a împlinit, când băiatul a fost rege cu numele, şi că nu mai am de ce să mă tem de el. Sfătuiţi-mă totuşi cu grijă cu privire la ce este mai sigur pentru casa mea şi pentru voi înşivă”. Atunci, magii au spus: „Trimite băiatul departe, ca să dispară din faţa ochilor tăi, trimite-l în ţara persanilor, la părinţii lui”.

Când Astyages a auzit aceasta, a fost foarte mulţumit. A trimis după Kyros şi i-a zis: „Fiule, am greşit mult faţă de tine, amăgit fiind de un vis, dar norocul tău te-a salvat. Acum du-te bucuros în ţara persanilor. Îţi voi da o escortă sigură. Acolo vei găsi un tată şi o mamă cu totul altfel decât văcarii, Mithradates şi soţia lui”.

Astfel a vorbit Astyages, iar Kyros a fost trimis departe. Când a ajuns în casa lui Cambyses, părinţii lui l-au primit cu mare bucurie aflând cine era, căci credeau că pierise atunci şi au dorit să ştie cum rezistase. El le-a spus că a crezut despre sine că este fiul văcarului, dar că aflase totul pe drum de la însoţitorii pe care Astyages îi trimisese cu el. Povesti că soţia văcarului îl salvase şi o lăudă peste măsură. Căţeaua (Spako) jucase rolul principal în spusele lui. Părinţii se agăţară de acest nume, aşa încât salvarea copilului să pară şi mai minunată, punându-se astfel temelia mitului că Kyros cel părăsit a fost alăptat de o căţea.

Mai târziu, Kyros, stârnit de Harpagos, i-a ridicat pe persani împotriva mezilor. S-a declarat război, iar Kyros, aflat în fruntea persanilor, i-a învins pe mezi în bătălie. Astyages a fost luat prizonier viu, dar Kyros nu i-a făcut niciun rău, ci l-a ţinut cu el până când a murit. Relatarea lui Herodot se încheie cu aceste cuvinte: „Iar de atunci încolo peste Asia au domnit persanii şi Kyros. Aşa s-a născut, a crescut şi a fost făcut rege Kyros”.

Relatarea lui Pompeius Trogus se păstrează numai în extrasul alcătuit de Justinus[52]. Astyages a avut o fiică, dar niciun moştenitor de sex masculin. El a văzut în vis o viţă de vie crescând din poala ei, ai cărei muguri umbreau toată Asia. Interpreţii de vise au spus că viziunea însemna măreţia nepotului său pe care avea să îl nască fiica lui, dar şi pierderea teritoriilor de către el însuşi.

Pentru a alunga această spaimă, Astyages nu şi-a dat fiica de soţie niciunui bărbat important, niciunuia dintre mezi, astfel încât mintea nepotului să nu fie înălţată de statutul patern unit cu cel matern. A căsătorit-o însă cu Cambyses, un bărbat de clasă mijlocie din poporul persanilor – necunoscut la acel moment. Dar acest lucru nu a fost suficient pentru a înlătura temerile lui Astyages, acesta chemându-şi acasă fiica însărcinată, pentru a vedea pieirea pruncului cu propriii ochi.

După ce băiatul s-a născut, i l-a încredinţat lui Harpagos, prietenul şi confidentul său, ca să îl ucidă. De teamă că fiica lui Astyages se va răzbuna pe el pentru moartea fiului ei, când ar fi ajuns la domnie, după moartea tatălui ei, a dat băiatul păstorului regelui poruncindu-i să-l abandoneze. În acelaşi timp cu Kyros, s-a întâmplat să se nască un fiu şi păstorului. Când soţia acestuia a aflat că pruncul regelui fusese părăsit, a rugat insistent să îi fie adus ca să îl poată privi. Mişcat de rugăminţile ei, păstorul s-a întors în pădure. Acolo a găsit o căţea stând lângă copil, alăptându-l şi ţinând animalele şi păsările la distanţă. În faţa acestui

spectacol, a fost cuprins de aceeaşi compasiune ca şi căţeaua, aşa încât a luat băiatul şi l-a dus acasă, căţeaua urmându-l foarte neliniştită. Când soţia sa a luat băiatul în braţe, acesta i-a zâmbit de parcă ar fi cunoscut-o şi, cum era foarte puternic şi îi intrase în graţii cu zâmbetul lui plăcut, ea l-a implorat pe păstor să (părăsească propriul copil în schimb[53]) îi îngăduie să crească acel băiat; ori fiindcă o interesa binele lui, ori fiindcă îşi pusese speranţele în el. Astfel, a trebuit ca cei doi băieţi să-şi schimbe destinele între ei; unul a fost crescut în locul copilului păstorului, iar celălalt a fost abandonat în locul nepotului regelui.

Urmarea acestei relatări aparent mai neprelucrate concordă în aspectele esenţiale cu cea a lui Herodot.

O versiune complet diferită a mitului lui Kyros s-a păstrat în relatarea unui contemporan al lui Herodot, Ktesias, al cărei original s-a pierdut, fiind însă înlocuit de un fragment din Nikolaos din Damasc[54]. Acest fragment din Nikolaos rezumă naraţiunea lui Ktesias, care alcătuieşte mai mult de o carte din istoria persană scrisă de el. Se spune despre Astyages că a fost cel mai valoros rege al mezilor, după Abakes. Sub guvernarea lui a avut loc marea transmutare prin care conducerea a trecut de la mezi la persani din următoarea cauză: mezii aveau o lege potrivit căreia un sărac care mergea la un bogat pentru sprijin şi i se preda, trebuia hrănit, îmbrăcat şi ţinut ca sclav de către bogat sau, dacă acesta din urmă refuza, săracul avea libertatea de a se duce în altă parte. În felul acesta un băiat pe nume Kyros, un mard prin naştere, a venit la slujitorul regelui care era conducătorul măturătorilor palatului. Kyros era fiul lui Atradates, care, din cauza sărăciei, se făcuse tâlhar şi a cărui soţie, Argoste, mama lui Kyros, îşi câştiga traiul păscând caprele.

Kyros s-a predat pentru pâinea zilnică şi a ajutat la curăţarea palatului. Fiind sârguincios, conducătorul măturătorilor i-a dat haine mai bune şi l-a avansat de la măturătorii de afară la cei care curăţau interiorul palatului regal, punându-l sub intendentul acestora. Acest om era sever şi îl biciuia des pe Kyros. L-a lăsat şi s-a dus la cel care aprindea lămpile, care l-a plăcut pe Kyros şi l-a apropiat de rege, punându-l printre purtătorii torţelor regale. Când Kyros s-a distins şi în această nouă poziţie, s-a dus la Artembares, care era conducătorul paharnicilor şi a dus el însuşi cupa regelui. Artembares l-a acceptat cu bucurie pe Kyros şi i-a poruncit să toarne vin oaspeţilor aflaţi la masa regelui.

Nu mult după aceea, Astyages a observat îndemânarea şi agilitatea lui Kyros şi modul graţios în care oferea cupa de vin, aşa că l-a întrebat pe

Artembares de unde venise acest tânăr care era un paharnic atât de priceput. „O stăpâne”, a răspuns el, „băiatul acesta este sclavul tău, are părinţi persani, e din neamul marzilor şi mi s-a predat mie pentru a-şi câştiga traiul”.

Artembares era bătrân şi, îmbolnăvindu-se odată de febră, l-a rugat pe rege să îl lase să stea acasă până când îşi revenea. „Tânărul pe care l-ai lăudat va turna vin în locul meu şi dacă te va mulţumi, mărite rege, ca paharnic, *eu, care sunt un eunuc, îl voi lua ca fiu al meu*”. Astyages a consimţit, iar celălalt a avut încredere în Kyros ca într-un fiu. Kyros a stat astfel lângă rege şi i-a turnat vinul zi şi noapte, arătând mare pricepere şi isteţime. Astyages i-a oferit venitul lui Artembares, ca şi când ar fi fost fiul său, adăugând multe daruri, iar Kyros a devenit un om mare al cărui nume se auzea peste tot.

Astyages avea o fiică foarte nobilă şi frumoasă[55], pentru care alesese ca soţ un bărbat dintre mezi, Spitamas, adăugând toată Media la zestrea ei. Apoi, Kyros a trimis după tatăl şi mama lui în ţara mezilor, care s-au bucurat de norocul fiului lor, iar *mama lui i-a povestit visul pe care îl avusese când era însărcinată cu el*, în timp ce dormea în sanctuar pe vremea când mâna caprele. *Atât de multă apă ieşise din ea încât se făcuse ca un râu mare, inundând toată Asia şi curgând până la mare*.

Când a auzit tatăl acestea, a poruncit ca visul să le fie prezentat chaldeenilor din Babilon. Kyros l-a chemat pe cel mai înţelept dintre ei şi i-a povestit visul. Acesta a spus că visul prezicea un mare noroc pentru Kyros şi *cea mai înaltă demnitate din Asia*. Dar Astyages nu trebuia să afle de el, „căci altfel te va omorî în chip ruşinos, ca şi pe mine, tâlcuitorul”, a zis babilonianul. Şi-au jurat unul altuia să nu spună nimănui despre această viziune măreaţă şi neasemuită.

Mai târziu, Kyros s-a ridicat la demnităţi şi mai mari, i-a făcut tatălui său o satrapie în Persia şi a adus-o pe mama sa la cel mai înalt rang şi posesiuni dintre toate femeile persane. Dar când babilonianul a fost omorât curând după aceea de Oebares, confidentul lui Kyros, soţia lui a destăinuit regelui visul profetic în momentul în care a aflat de expediţia lui Kyros în Persia, pe care o întreprinsese pentru pregătirea unei răzmeriţe. Regele şi-a trimis călăreţii după Kyros cu porunca de a-l aduce mort sau viu. Kyros a scăpat însă printr-un şiretlic.

În cele din urmă, are loc o luptă, care se sfârşeşte cu înfrângerea mezilor. Kyros cucereşte şi Ecbatana, iar aici sunt luaţi prizonieri fiica lui Astyages şi soţul ei, Spitamas, împreună cu cei doi fii ai lor. Dar Astyages însuşi nu putea fi găsit, căci Amytis şi Spitamas îl ascunseseră în palat, sub grinzile acoperişului. Kyros a poruncit atunci ca Amytis, soţul ei şi copiii să

fie schingiuiţi până când vor dezvălui ascunzătoarea lui Astyages, dar el a ieşit de bună voie, pentru ca rudele sale să nu fie torturate din cauza lui. *Kyros a ordonat executarea lui Spitamas*, fiindcă minţise afirmând că nu ştie locul în care se ascunde Astyages; *iar Amytis a devenit soţia lui Kyros. El l-a eliberat pe Astyages din lanţurile* cu care îl legase Oebares, *l-a cinstit ca tată* şi l-a făcut satrap al barkanienilor.

O mare similaritate a mitului despre Kyros cu versiunea lui Herodot se găseşte în istoria timpurie a eroului regal iranian, Kaikhosrav, aşa cum este relatată de Firdusi în *Sah-name*. Acest mit este redat mult mai pe larg de Spiegel[56]. În timpul războiului regelui Kaikaus al Bactriei şi Iranului, purtat împotriva regelui Afrasiab al Turanului, *Kaikaus a decăzut împreună cu fiul său, Siavaksh*, care i-a cerut lui Afrasiab protecţie şi sprijin. A fost primit bine de Afrasiab, care i-a dat-o de soţie pe fiica sa, Feringis, convins de vizirul său, Piran, *deşi i se profeţise că fiul care se va naşte din această uniune îi va duce o mare nenorocire.*

Garsevaz, fratele regelui, o rudă apropiată a lui Siavaksh, îl calomniază pe ginere, iar Afrasiab porneşte o armată împotriva lui. *Înainte de naşterea fiului său, Siavaksh este avertizat printr-un vis, care prevestea propria distrugere şi moarte, dar regalitate pentru odrasla lui.* Fuge, aşadar, de Afrasiab, dar este luat prizonier şi ucis la porunca şahului. Soţia lui, care era însărcinată, este salvată de Piran din mâinile ucigaşilor.

Cu condiţia de a anunţa imediat predarea lui Feringis regelui, lui Piran i se îngăduie să o ţină în casa lui. Umbra lui Siavaksh cel ucis vine la el într-un vis şi îi spune că s-a născut un răzbunător, iar Piran găseşte într-adevăr în camera lui Feringis un băiat nou-născut, pe care îl numeşte Kaikhosrav. Afrasiab nu mai insistă asupra uciderii băiatului, dar îi porunceşte lui Piran *să predea copilul împreună cu o doică păstorilor, care urmau să-l crească fără să-i aducă la cunoştinţă originea sa.* Dar descendentul regal se arată rapid prin curajul şi comportamentul său, iar când Piran îl ia pe băiat înapoi în casa lui, Afrasiab devine neîncrezător şi porunceşte ca băiatul să fie adus în faţa lui. Instruit de Piran, Kaikhosrav face pe prostul[57] şi oferă noi asigurări în privinţa inofensivităţii sale, astfel că şahul îl lasă să meargă la mama lui, Feringis. În cele din urmă, Kaikhosrav este încoronat ca rege de bunicul său, Kaikaus. După lupte prelungite, complicate şi extenuante, Afrasiab este luat prizonier până la urmă, cu ajutor divin. Kaikhosvrav îi taie capul de pe umeri şi, de asemenea, porunceşte decapitarea lui Garsivaz.

O anumită asemănare, deşi mai vagă, cu legenda precedentă prezintă mitul iranian despre Feridun, aşa cum este relatat de Firdusi în *Mituri eroice persane. Zohak*[58]*, regele Iranului, vede odată într-un vis trei oameni de viţă regală.* Doi dintre ei sunt încovoiaţi de ani, dar între ei se află un *bărbat mai tânăr* care ţine în mâna dreaptă un buzdugan cu un cap de taur; acest bărbat păşeşte spre el şi *îl doboară la pământ cu buzduganul.* Interpreţii de vise au spus regelui că tânărul erou care îl va detrona este Feridun, un urmaş al neamului lui Dschemschid.

Zohak porneşte imediat să caute urmele duşmanului înfricoşător. Feridun este fiul lui Abtin, un nepot al lui Dschemschid. Tatăl său se ascunde de tiran, dar este prins şi omorât. Feridun însuşi, un băiat de vârstă fragedă, *este salvat de mama sa, Firanek, care scapă împreună cu el şi îl dă în grija paznicului unei păduri îndepărtate. Aici este alăptat de vaca Purmaje.* Rămâne în acest loc timp de trei ani, după care mama lui nu mai socoteşte că este în siguranţă şi îl duce unui eremit de pe Muntele Alburs. La scurt timp după aceea, Zohak vine în pădure şi omoară paznicul şi vaca.

Când avea şaisprezece ani, Feridun a coborât de pe Muntele Alburs, şi-a aflat originea de la mama lui şi a jurat să răzbune moartea tatălui şi pe cea a doicii sale. În expediţia împotriva lui Zohak, este însoţit de cei doi fraţi mai vârstnici ai săi, Purmaje şi Kayanuseh. Porunceşte să-i fie făcut un buzdugan şi îl împodobeşte cu un cap de taur în amintirea mamei sale adoptive, vaca. Cu acest buzdugan îl loveşte pe Zohak, aşa cum fusese prevestit de vis.

49 Herodot, *Istorii*, I, 95.

50 Op. cit., I, 107 şi urm. Cf. Duncker, *History of Antiquity*, 1880, Leipzig.

51 Acelaşi joc „de-a regele” se găseşte în mitul hindus despre Candragupta, întemeietorul dinastiei Maurja, pe care mama lui l-a abandonat după naştere într-un vas la poarta unui crescător de vite, unde l-a găsit un văcar şi l-a crescut. Mai târziu, a ajuns la un vânător, la care s-a jucat „de-a regele” împreună cu alţi copii, iar regele a poruncit ca mâinile şi picioarele criminalilor să fie tăiate. [Motivul mutilării apare şi în legenda lui Kyros şi are în general o largă răspândire.] La porunca sa, membrele separate au revenit la poziţia lor obişnuită. Kanakja, care privea o dată la jocul lor, a admirat băiatul şi l-a cumpărat de la vânător pentru o mie de Karshapana; acasă, a descoperit că băiatul era un Maurja. (Apud Lassen, *Indische Altertumskunde*, II, 196.)

52 Justinus, *Extract from Pompeius Trogus' Philippian History*, I, 4-7. După cum reiese din extrasul lui Justinus, sursele naraţiunii lui Trogus sunt probabil poveştile persane ale lui Deinon (scrise în prima jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.).

53 Despre cuvintele aflate în paranteză se spune că lipsesc din anumite manuscrise.

54 Nikol. Damasc., frag. 66, Ktes.; Frag. Pers., 2, 5.

55 În versiunea lui Ktesias, numele acestei fiice este Amytis (nu Mandane).

56 *Eranische Altertumskunde*, I, 581 şi urm.

57 Pe baza *motivului nebuniei simulate* şi a altor trăsături corespunzătoare, Jiriczek

(„Hamlet in Iran”) a prezentat *Legenda lui Hamlet* drept o variaţie a mitului iranian al lui Kaikhosvrav. Această idee a fost dezvoltată de H. Lessmann („Die Kyrossage in Europa”), care prezintă legenda lui Hamlet ca fiind izbitor de concordantă în anumite puncte, cum ar fi cel al nebuniei simulate, cu legenda lui Brutus şi a lui Tell. Din punctul de vedere al unei alte legături, rădăcinile mai adânci ale acestor relaţii au fost discutate mai amplu, mai ales cu referire la legenda lui Tell. (Vezi: *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Capitolul VIII.) Ni se atrage atenţia şi asupra poveştii lui David, aşa cum este prezentată în cărţile lui Samuel. Şi aici descendentul regal, David, este făcut păstor, ridicându-se treptat pe scara socială până la tronul regal. I se dă, de asemenea, fiica regelui de soţie, iar regele încearcă să-l ucidă, dar David este întotdeauna salvat prin intervenţii miraculoase de cele mai mari pericole. Şi el evită persecuţia simulând nebunia şi făcând pe prostul. Relaţia dintre legenda lui Hamlet şi cea a lui David a fost deja înfăţişată de Jiriczek şi Lessmann. Personajul biblic al acestui întreg cerc mitic este, de asemenea, scos în evidenţă de Jiriczek, care găseşte în povestea morţii lui Siavaksh anumite trăsături din Patimile Mântuitorului.

58 Numele Zohak este o transformare a expresiei zend „Ashi-dahaka”, care înseamnă „şarpe rău”. (Vezi R. Roth, „The Myth of Feridun in India and Iran”.) Mitului iranian despre Feridun îi corespunde mitul hindus despre Trita, a cărui dublură avestică este Thraetaona. Ultima formă numită este autentificată în cel mai înalt grad; de la ea s-au format, prin tranziţia sunetelor aspirate, întâi Phreduna, apoi Fredun sau Afredun; Feridun este o formă mai recentă. *Cf. Eranische Altertumskunde*, I.

TRISTAN

Intriga din povestea lui Feridun se regăseşte în legenda lui Tristan, aşa cum este relatată în poemul epic redactat de Gottfried de Strassbourg. Acest fapt este evident în special în prologul legendei lui Tristan, care se repetă mai târziu în aventurile eroului însuşi (duplicare). Riwalin, rege în ţara parmenienilor, făcând o expediţie până la curtea lui Marke, rege al Kurnewalului şi al Angliei, a făcut cunoştinţă cu frumoasa soră a acestuia din urmă, Blancheflure, iar inima i s-a aprins de dragoste pentru ea.

În timp ce îl sprijinea pe Marke într-o campanie, Riwalin a fost rănit mortal şi dus la Tintajole. Blancheflure, *deghizată în cerşetoare*, a dat fuga la patul de moarte, iar dragostea ei devotată a salvat viaţa regelui. Ea a fugit cu iubitul ei în ţara lui natală (obstacole), iar acolo a fost proclamată consoarta acestuia. Însă Morgan a atacat ţara lui Riwalin pentru Blancheflure, pe care regele a încredinţat-o *credinciosului său slujitor,* Rual, fiindcă era însărcinată.

Rual a dus-o pe regină în castelul Kaneel, pentru a fi în siguranţă. Acolo, *ea a dat naştere unui fiu şi a murit, în timp ce soţul ei a căzut în bătălia împotriva lui Morgan. Pentru a apăra vlăstarul regelui de persecuţia lui Morgan*, Rual a răspândit zvonul că pruncul se născuse mort. Băiatul a fost numit Tristan, fiindcă fusese conceput şi născut în durere.

Sub îngrijirea *părinţilor săi adoptivi*, Tristan a crescut la fel zdravăn la trup ca şi la minte, până în al paisprezecelea an, când a fost răpit de nişte negustori norvegieni, care l-au părăsit pe ţărm în Kurnewal, temându-se de mânia zeilor. Aici, băiatul a fost găsit de *soldaţii regelui Marke*, care a fost atât de mulţumit de tânărul acela viteaz şi frumos, încât l-a făcut imediat maestrul său de vânătoare (carieră) şi l-a tratat cu multă afecţiune.

Între timp, credinciosul Rual pornise în căutarea fiul său adoptiv răpit, pe care l-a găsit în cele din urmă în Kurnewal, unde Rual ajunsese cerşind pe drum. Rual *a dezvăluit descendenţa lui Tristan* regelui, care a fost încântat să vadă în el pe fiul iubitei sale surori şi l-a ridicat la rangul de cavaler. Pentru a-şi *răzbuna tatăl*, Tristan porneşte împreună cu Rual în Parmenia, îl învinge pe Morgan, uzurpatorul, şi îi dă ţara lui Rual ca feudă, iar el se întoarce la unchiul său, Marke[59].

Adevărata legendă a lui Tristan continuă cu o repetare a principalelor teme. Aflat în slujba lui Marke, Tristan îl ucide pe Morald,

mirele Isoldei şi, fiind rănit de moarte, este salvat de Isolda. O cere în căsătorie, îndeplineşte condiţia pusă de unchiul său, Marke, aceea de a ucide un dragon, iar ea îl urmează fără să vrea la Kurnewal, unde ajung călătorind pe mare.

Pe parcursul călătoriei, beau fără să vrea poţiunea nimicitoare a dragostei, care îi leagă unul de altul într-o pasiune frenetică. Îl trădează pe regele Marke, iar în noaptea nunţii servitoarea credincioasă a Isoldei, Brangäne, o înlocuieşte pe regină şi îşi sacrifică virginitatea regelui. Urmează exilarea lui Tristan, cele câteva încercări ale sale de a-şi recâştiga iubita, deşi între timp se căsătorise cu Isolda Whitehand, care semăna cu ea. În cele din urmă, este rănit din nou de moarte, iar Isolda ajunge prea târziu ca să-l mai salveze[60].

O versiune mai clară a legendei despre Tristan, în sensul trăsăturilor caracteristice ale mitului naşterii eroului, se găseşte în basmul *Mireasa adevărată*, citat de Riklin[61] din culegerea de basme a lui Ritterhaus.

O pereche regală nu are copii. După ce regele şi-a ameninţat soţia, cerând să îi nască un copil până la întoarcerea din călătoria pe mare, slujitoarea lui zeloasă i-o duce în timpul călătoriei în cort, prezentând-o drept cea mai frumoasă dintre trei dansatoare[62]. Ea se întoarce acasă fără să fie descoperită, dă naştere unei fete, Isol, şi moare. Isol găseşte mai târziu un băieţel deosebit de frumos într-o ladă pe malul mării, cu numele de Tristram, şi îl creşte pentru a se logodi cu el.

Pentru scopul de faţă ne interesează ceea ce urmează, unde găsim motivul adevăratei mirese, deoarece apar iar cadrul uitării şi două Isolde. A doua soţie a regelui îi dă lui Tristram o poţiune, care îl face să o uite cu totul pe frumoasa Isol, aşa încât ajunge să îşi dorească să se căsătorească cu bruneta Isota. În cele din urmă, descoperă amăgirea şi se căsătoreşte cu Isol.

59 Apud Chop, *Erläuterungen zu Wagner's Tristan*.

60 Cf. Immermann, *Tristan und Isolde, Ein Gedicht in Romanzen*, Düsseldorf, 1841. La fel ca epopeea lui Gottfried de Strassbourg, poemul începe cu povestea preliminară a dragostei dintre părinţii lui Tristan, regele Riwalin Kannlengres al Parmeniei şi frumoasa soră a lui Marke, Blancheflure. Fata nu îşi dezvăluie niciodată dragostea, care nu este interzisă de fratele ei, dar îl vizitează pe rege, care este rănit de moarte, în camera sa, şi pe patul de moarte îl procreează pe Tristan, „fiul celei mai îndrăzneţe şi dureroase iubiri". Crescut ca orfan de Rual şi soţia acestuia, Florete, fermecătorul tânăr Tristan se prezintă lui Marke la o vânătoare de cerbi ca un vânător experimentat şi este recunoscut de rege ca nepot al său, ca dar al regelui pentru sora lui iubită, devenind favoritul său.

61 *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*.

62 A se vedea substituirea miresei cu Brangäne.

ROMULUS

Versiunea originală a poveştii lui Romulus şi Remus, aşa cum a fost spusă de cel mai vechi istoric, Fabius Pictor, este redată de către Mommsen[63] în felul următor.

„*Gemenii* născuţi de Ilia, fiica regelui dinainte, Numitor, *din îmbrăţişarea zeului războiului Marte, au fost condamnaţi de regele Amulius, conducătorul de atunci al Albei, să fie aruncaţi într-un râu.* Slujitorii regelui au luat copiii şi i-au dus din Alba până la Tibru, pe Colina Palatină; dar când au încercat să coboare de pe colină la râu, pentru a duce porunca la îndeplinire, au văzut că râul se umflase şi nu au putut să ajungă la albia lui.

Coşul în care se aflau copiii a fost, aşadar, aruncat de ei în apa mică din apropierea malului. *A plutit* o vreme; *apa a dat iute înapoi şi coşul, lovindu-se de o piatră, s-a răsturnat*, iar copiii au fost aruncaţi ţipând în nămolul râului. *Au fost auziţi de o lupoaică care tocmai fătase şi avea ţâţele pline de lapte; ea a venit şi le-a dat băieţilor să sugă, pentru a-i hrăni*, iar în timp ce ei beau i-a curăţat cu limba. Deasupra lor zbura o ciocănitoare, care i-a vegheat pe copii şi le-a adus şi ea de mâncare. Astfel tatăl a avut grijă de fiii săi, căci lupul şi ciocănitoarea sunt animale consacrate zeului Marte.

Toate acestea au fost văzute de un păstor al regelui, care îşi mâna porcii pe păşunea de pe care se retrăsese apa. Mirat de cele văzute, şi-a chemat tovarăşii, care au găsit lupoaica având grijă de copii ca o mamă, iar pe copii purtându-se cu ea ca şi când le-ar fi fost mamă. Bărbaţii au făcut un zgomot puternic, pentru a îndepărta animalul, dar lupoaica nu s-a speriat. A lăsat copiii, dar nu de frică. Încet, fără să îi ia în seamă pe păstori, a dispărut în sălbăticia pădurii, ducându-se în locul sfânt al lui Faun, unde apa ţâşneşte într-o grotă.

Între timp, oamenii au luat băieţii şi i-au dus la conducătorul turmei de porci a regelui, Faustulus, căci ei credeau că zeii nu doreau să piară copiii. *Dar soţia lui Faustulus tocmai dăduse naştere unui copil mort şi era adânc îndurerată. Soţul ei i-a dat gemenii, iar ea i-a hrănit*; *perechea a crescut copiii şi i-a numit Romulus şi Remus.* Mai târziu, după ce a fost întemeiată Roma, regele Romulus şi-a ridicat o casă nu departe de locul în care se oprise coşul lui. Grota în care dispăruse lupoaica a fost cunoscută de atunci ca Grota Lupoaicei, Lupercal. În acest loc a fost înălţată ulterior

statuia în aur a lupoaicei cu gemenii[64], iar lupoaica, Lupa, a fost venerată de romani ca o divinitate.

Mitul lui Romulus a suferit mai târziu numeroase şi diferite transformări, coruperi, adăugiri şi interpretări[65]. Este cunoscut cel mai bine în forma transmisă de Livius, din care aflăm ceva despre cele întâmplate cu gemenii înainte de a fi abandonaţi, precum şi după aceea.

Regele Proca lasă demnitatea regală primului său născut, Numitor. Dar *fratele său mai mic, Amulius, îl îndepărtează de la tron* şi devine el rege. Pentru ca niciun urmaş al familiei lui Numitor să nu poată apărea ca răzbunător, ucide descendenţii de parte bărbătească ai fratelui său. *Rea Silvia, fiica, devine vestală şi se lipseşte astfel de speranţa unui urmaş, prin virginitatea perpetuă*, impusă de cea mai înaltă distincţie. Dar fecioara vestală a fost învinsă prin violenţă şi, *născând doi gemeni*, l-a numit pe Marte ca *tată al vlăstarelor ei nelegitime* ori din convingere, ori fiindcă un zeu i se părea mai demn de crezare ca autor al nelegiuirii.

Naraţiunea părăsirii în Tibru continuă astfel: legenda relatează că recipientul plutitor, în care fuseseră părăsiţi copiii, a fost lăsat pe uscat de apele în retragere şi că o lupoaică însetată, atrasă din munţii învecinaţi de plânsetele copiilor, le-a dat să sugă. Se spune că băieţii au fost găsiţi de mai-marele păstorilor regali, despre care se crede că se numea Faustulus, care i-a dus acasă la soţia lui, Larentia, unde au fost crescuţi. Unii cred că Larentia era numită Lupa, lupoaică, de păstori, fiindcă îşi oferea trupul şi că aceasta este originea mitului miraculos.

Ajunşi la vârsta bărbăţiei, tinerii Romulus şi Remus apără turmele de atacurile animalelor sălbatice şi ale tâlharilor. Într-o zi, Remus este luat prizonier de tâlhari, care îl învinovăţesc de furtul turmelor lui Numitor. Dar Numitor, căruia îi este predat pentru a-şi primi pedeapsa, a fost mişcat de vârsta lui fragedă, iar când a aflat despre fraţii gemeni, a bănuit că ar putea fi nepoţii săi părăsiţi.

În timp ce cugeta la asemănarea cu fiica sa şi la faptul că vârsta băieţilor corespundea timpului părăsirii, Faustulus a sosit împreună cu Romulus şi s-a pus la cale un complot, când s-a aflat descendenţa băieţilor de la păstori. Tinerii s-au înarmat pentru a se răzbuna, în timp ce Numitor a ridicat armele pentru a-şi apăra pretenţiile la tronul pe care îl uzurpase. După ce *Amulius a fost asasinat*, Numitor a fost pus din nou conducător, iar tinerii au hotărât să întemeieze o cetate în ţinutul unde fuseseră părăsiţi şi crescuţi. S-a iscat o ceartă aprigă cu privire la conducerea cetăţii nou ridicate, căci niciunul dintre gemeni nu era favorizat de dreptul primului născut, iar răspunsul oracolului era la fel de îndoielnic. Legenda relatează că Remus a păşit peste noul zid, pentru a-şi bate joc de fratele său, iar

Romulus s-a înfuriat atât de tare încât şi-a ucis fratele. Romulus a uzurpat apoi întreaga stăpânire, iar cetatea a fost numită după el, Roma.

Povestea romană despre Romulus şi Remus are o corespondenţă apropiată în mitul grecesc al întemeierii unei cetăţii de fraţii gemeni Amphion şi Zethos, care au găsit primii locul Tebei celor Şapte Porţi. Pietrele enorme pe care Zethos le-a adus din munţi au fost unite de muzica ieşită din corzile lăutei (lui Amphion), pentru a forma zidurile care au devenit faimoase mai târziu.

Amphion şi Zethos au fost socotiţi *copiii lui Zeus şi ai Antiopei*, fiica regelui Nykteus. Ea a scăpat de pedeapsa tatălui ei fugind, iar acesta a murit de mâhnire.

Pe patul de moarte, l-a implorat pe *fratele lui şi succesorul la tron, Lykos*, să pedepsească fapta rea a Antiopei. Între timp, ea se căsătorise cu Epopeus, regele Sikyonului, care a fost ucis de Lykos. Antiope a fost dusă de el în lanţuri. A născut doi fii gemeni în Kithairon, unde i-a părăsit. Băieţii au fost crescuţi de un păstor, care i-a numit Amphion şi Zethos. Mai târziu, Antiope a reuşit să scape de chinurile la care o supuneau Lykos şi soţia acestuia, Dirke. A căutat întâmplător adăpost în Kithairon, alături de cei doi fraţi gemeni, ajunşi acum la vârsta bărbăţiei. Păstorul dezvăluie tinerilor faptul că Antiope este mama lor. După aceea, aceştia o ucid cu cruzime pe Dirke şi îl înlătură pe Lykos de la conducere.

Alte legende despre fraţi gemeni[66], care sunt foarte numeroase, nu pot fi discutate în detaliu în acest cadru. Este posibil ca ele să reprezinte o dezvoltare a mitului naşterii printr-un alt complex mitic foarte vechi şi larg răspândit, cel al fraţilor ostili, a cărui discuţie detaliată nu îşi are locul aici.

Separarea acestei părţi a mitologiei de tema de faţă se justifică prin caracterul aparent târziu şi secundar al tipului gemenilor. Cât priveşte legenda lui Romulus, Mommsen[67] consideră că este foarte probabil ca la origine să fi fost spusă numai despre Romulus, iar figura lui Remus să fi fost adăugată ulterior şi oarecum disjunct, atunci când s-a dorit învestirea consulatului cu o solemnitate fundamentată pe vechea tradiţie.

63 „Die echte und die falsche Acca Larentia”; *Römische Forschungen* (Berlin, 1879), II. Mommsen reconstruieşte naraţiunea pierdută a lui Fabius din relatările păstrate de la Dionyius (I, 79-831) şi de la Plutarh (Romulus).

64 Se consideră că lupoaica de pe Capitoliu este lucrarea unor artişti etrusci, ridicată la

Lupercal în anul 296 î.Hr., potrivit lui Livius (X, 231).
65 Toate aceste variante au fost compilate de Schwegler în *Roman History*, Partea I.
66 Unele legende greceşti despre gemeni sunt citate de Schubert (op. cit.), care le prezintă conţinutul în aspectele esenţiale. Cu privire la răspândirea largă a acestei forme legendare, a se vedea cartea oarecum deconcertantă a lui J.H. Becker, *The Twin Saga as the Key to the Interpretation of Ancient Tradition. With a Table of the Twin Saga*, Leipzig, 1891.
67 *Die Remus Legende*, Hermes, 1881.

HERCULE[68]

După pierderea a numeroşi fii, Elektryon îşi logodeşte fiica, pe Alkmene, cu Amphitryon, fiul fratelui său, Alkaos. Dar Amphitryon provoacă moartea lui Elektryon şi fuge la Teba împreună cu mireasa promisă. Nu s-a bucurat de dragostea ei, fiindcă l-a rugat solemn să nu o atingă până nu îi va fi răzbunat fraţii cu ajutorul tebanilor. Ca urmare, el porneşte o expediţie din Teba şi îl învinge pe regele duşmanilor, Pterelaos, cucerind toate insulele. În timp ce el se întorcea în Teba, Zeus, luând chipul lui Amphitryon[69], se duce la Alkmene, căreia îi arată un pocal de aur ca dovadă a victoriei. El rămâne cu frumoasa fecioară timp de trei nopţi, potrivit poeţilor târzii, ţinând soarele pe loc o zi.

Amphitryon soseşte în aceeaşi noapte, fericit datorită victoriei şi aprins de dragoste. La împlinirea timpului cuvenit, este adus pe lume rodul îmbrăţişării divine şi umane[70] şi Zeus spune zeilor despre fiul său că va fi cel mai puternic conducător în viitor.

Dar Hera, soţia lui geloasă, ştie cum să obţină de la el un jurământ periculos, şi anume că primul nepot născut lui Perseu va fi conducătorul tuturor celorlalţi descendenţi ai lui Perseu. Hera se duce în grabă la Micene să îi dea soţiei celui de-al treilea fiu al lui Perseu, Sthenelos, un copil de şapte luni, pe Eurystheus.

În acelaşi timp, ea ascunde şi înconjoară cu tot felul de obstacole locul în care se afla Alkmene, făcând diverse vrăji, exact ca la naşterea zeului luminii, Apollo. Alkmene îi naşte în cele din urmă pe Hercule şi Iphikles, acesta din urmă nefiind deloc la fel de curajos sau de puternic, dar destinat a deveni tatăl credinciosului său prieten, Iolaos[71]. În acest fel, Eurystheus a ajuns rege în Mykene, în ţara argivienilor, aşa cum jurase Zeus, iar după ce s-a născut Hercule a devenit supusul său.

Vechea legendă povesteşte despre creşterea lui Hercule pe apele dătătoare de putere ale Dirkei, hrana tuturor copiilor tebani. Mai târziu a apărut totuşi o altă versiune. Temându-se de gelozia Herei, Alkmene a părăsit copilul pe care îl născuse într-un loc care mult timp după aceea a fost cunoscut drept câmpia lui Hercule. Cam în această vreme, a sosit Atena, însoţită de Hera. S-a minunat de înfăţişarea frumoasă a copilului şi a convins-o pe Hera să-l ia la pieptul ei. Băiatul însă a apucat sânul cu o putere mult mai mare decât ar fi fost potrivit pentru vârsta lui. Pe Hera a durut-o şi a azvârlit cu furie copilul la pământ. Oricum, Atena l-a dus în

cetatea vecină şi l-a dat reginei Alkmene, despre maternitatea căreia nu ştia nimic, ca pe un biet orfan, rugând-o să-l crească de milă.

Această întâmplare este cu adevărat remarcabilă! Propria mamă a copilului îl lasă să piară, nesocotind datoria impusă de dragostea maternă, iar mama vitregă, care este plină de ură firească faţă de copil, îşi salvează duşmanul fără să ştie[72].

Hercule a luat doar câteva picături din sânul Herei, dar laptele divin a fost suficient pentru a-i oferi nemurirea. O încercare a Herei de a ucide băiatul, în timp ce dormea în leagăn, cu ajutorul a doi şerpi, s-a arătat a fi un eşec, căci copilul s-a trezit şi a ucis animalele cu o singură încleştare a mâinilor. Băiat fiind, Hercule l-a omorât într-o zi pe instructorul său, Linus, mâniindu-se din cauza unei pedepse nedrepte. Amphitryon, temându-se de sălbăticia tânărului, îl trimite să îi mâne cirezile în munţi, alături de văcari, printre care unii spun că a crescut până la vârsta tinereţii, asemenea lui Amphion şi Zethos, Kyros şi Romulus. Aici a trăit din vânătoare, în libertatea oferită de natură[73].

Mitul lui Hercule evocă prin unele trăsături legenda indiană despre eroul Krishna, care, la fel ca mulţi eroi, scapă de infanticid, iar apoi este crescut de soţia unui păstor, Iasodha. Apare o diavoliţă, care fusese trimisă de regele Kansa să omoare copilul. Ea devine doică în casă, dar este recunoscută de Krishna, care o muşcă atât de rău în timp ce îl alăpta (ca Hera, când îl alăptează pe Hercule, pe care intenţiona, de asemenea, să îl distrugă), încât moare[74].

68 Apud Preller, *Greek Mythology* (Leipzig, 1854, II).

69 Aceeaşi transformare a creatorului divin în tatăl uman se găseşte în istoria naşterii reginei egiptene, Hatshepset (aproximativ 1500 î.Hr.), care crede că zeul Amen a trăit cu mama ei, Aahames, luând chipul tatălui ei, Thothmes I (vezi Budge, A *History of Egypt, V; Books on Egypt and Chaldea*, vol. XII). Mai târziu, s-a căsătorit cu fratele ei, Thothmes al II-lea, probabil faraonul din Ieşirea, după a cărui moarte dezonorantă a încercat să îi şteargă amintirea, asumându-şi conducerea în mod masculin (vezi Deuteronom).

70 Un amestec similar de descendenţă divină şi umană este relatat în mitul lui Tezeu, a cărui mamă, Aithra, iubita lui Poseidon, a fost vizitată într-o noapte de acest zeu şi de regele lipsit de urmaşi, Aigeus din Atena, care ajunsese la ea beat fiind. Copilul a fost crescut în secret şi fără să îşi cunoască tatăl (vezi dicţionarul lui Roscher).

71 Alkmene l-a născut pe Hercule ca fiu al lui Zeus, iar pe Iphikles ca odraslă a lui Amphitryon. Conform lui Apollodor, ei au fost gemeni, născuţi în acelaşi timp. Potrivit altora, Iphikles a fost conceput şi născut cu o noapte mai târziu decât Hercule (vezi Dicţionarul lui Roscher, Amphitryon şi Alkmene). Caracterul întunecat al fratelui geamăn şi legătura strânsă a acestuia cu întregul mit este din nou evidentă. În mod similar, Telephos, fiul lui Auge, a fost părăsit împreună cu Parthenopaus, fiul lui Atalantis, alăptat

de o cerboaică şi dus de păstori la regele Korythos. Introducerea ulterioară a partenerului este şi aici cât se poate de evidentă.
72 Apud Diodor, IV, 9.
73 Preller, II.
74 Istoria timpurie a zeului pastoral Krishna este relatată în Kariwamsa.

IISUS

Evanghelia după Luca (1, 26-35) relatează profeţia despre naşterea lui Iisus după cum urmează:

„Iar în a şasea lună a fost trimis îngerul Gavriil de la Dumnezeu, într-o cetate din Galileea, al cărei nume era Nazaret; către *o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif*, din casa lui David; iar numele fecioarei era Maria. Şi intrând îngerul la ea, a zis: «Bucură-te, cea ce eşti plină de har, Domnul este cu tine. Binecuvântată eşti tu între femei». Iar ea, văzându-l, s-a tulburat de cuvântul lui şi cugeta în sine: «Ce fel de închinăciune poate să fie aceasta?» Şi îngerul i-a zis: «Nu te teme, Marie, căci ai aflat har la Dumnezeu. Şi iată *vei lua în pântece şi vei naşte fiu şi vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt* se va chema şi Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Şi va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia Lui nu va avea sfârşit». Şi a zis Maria către înger: «Cum va fi aceasta, *de vreme ce eu nu ştiu de bărbat*?» Şi răspunzând, îngerul i-a zis: «Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul care Se va naşte din tine, *Fiul lui Dumnezeu se va chema*»”.

Această relatare este îmbogăţită de Evanghelia după Matei[75] (1, 18-25) prin naraţiunea despre naşterea şi copilăria lui Iisus: „Iar naşterea lui Iisus Hristos aşa a fost: Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei înainte împreună, *s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt*. Iosif, logodnicul ei, drept fiind şi nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns. Şi cugetând el acestea, iată *îngerul Domnului i s-a arătat în vis*, grăind: «Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naşte Fiu şi vei chema numele Lui Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor». Acestea toate s-au făcut ca să se împlinească ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice: «Iată, Fecioara va avea în pântece şi va naşte Fiu şi vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuieşte: Cu noi este Dumnezeu». Şi deşteptându-se din somn, Iosif a făcut aşa precum i-a poruncit îngerul Domnului şi a luat la el pe logodnica sa. Şi *fără să fi cunoscut-o pe ea Iosif, Maria a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut*, Căruia I-a pus numele Iisus”.

Intercalăm aici relatarea detaliată a naşterii lui Iisus din Evanghelia după Luca (2, 4-20): „Şi s-a suit şi Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David care se numeşte Betleem, pentru că el era din

casa şi din neamul lui David. Ca să se înscrie împreună cu Maria, cea logodită cu el, care era însărcinată. Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască. Şi a născut pe Fiul său, Cel Unul-Născut şi L-a înfăşat şi L-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru ei. Şi în ţinutul acela erau păstori, stând pe câmp şi făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor. Şi iată îngerul Domnului a stătut lângă ei şi slava Domnului a strălucit împrejurul lor, şi ei s-au înfricoşat cu frică mare. Dar îngerul le-a zis: «Nu vă temeţi. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David. Şi acesta va fi semnul: Veţi găsi un prunc înfăşat, culcat în iesle». Şi deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulţime de oaste cerească, lăudând pe Dumnezeu şi zicând: «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!» Iar după ce îngerii au plecat de la ei, la cer, păstorii vorbeau unii către alţii: «Să mergem dar până la Betleem, să vedem cuvântul acesta ce s-a făcut şi pe care Domnul ni l-a făcut cunoscut». Şi, grăbindu-se, au venit şi au aflat pe Maria şi pe Iosif şi pe Prunc, culcat în iesle. Şi, văzându-L, au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil. Şi toţi câţi auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori. Iar Maria păstra toate aceste cuvinte, punându-le în inima sa. Şi s-au întors păstorii, slăvind şi lăudând pe Dumnezeu, pentru toate câte auziseră şi văzuseră precum li se spusese”.[76]

Continuăm acum relatarea după Matei[77]: „Iar dacă S-a născut Iisus în Betleemul Iudeii, în zilele lui Irod regele, iată magii de la Răsărit au venit în Ierusalim, întrebând: «Unde este regele Iudeilor, Cel ce S-a născut? Căci am văzut la Răsărit steaua Lui şi am venit să ne închinăm Lui». Şi auzind, regele Irod s-a tulburat şi tot Ierusalimul împreună cu el. Şi adunând pe toţi arhiereii şi cărturarii poporului, căuta să afle de la ei: «Unde este să Se nască Hristos?» Iar ei i-au zis: «În Betleemul Iudeii, că aşa este scris de proorocul: Şi tu, Betleeme, pământul lui Iuda, nu eşti nicidecum cel mai mic între căpeteniile lui Iuda, căci din tine va ieşi Conducătorul care va paşte pe poporul Meu Israel».

Atunci Irod chemând în ascuns pe magi, a aflat de la ei lămurit în ce vreme s-a arătat steaua. Şi trimiţându-i la Betleem, le-a zis: «Mergeţi şi cercetaţi cu de-amănuntul despre Prunc şi, dacă Îl veţi afla, vestiţi-mi şi mie, ca, venind şi eu, să mă închin Lui». Iar ei, ascultând pe rege, au plecat şi iată, steaua pe care o văzuseră în Răsărit mergea înaintea lor, până ce a venit şi a stat deasupra, unde era Pruncul. Şi văzând ei steaua, s-au bucurat cu bucurie mare foarte. Şi intrând în casă, au văzut pe Prunc împreună cu Maria, mama Lui, şi căzând la pământ, s-au închinat Lui; şi deschizând vistieriile lor, I-au adus Lui daruri: aur, tămâie şi smirnă. Iar luând

înştiinţare în vis să nu se mai întoarcă la Irod, pe altă cale s-au dus în ţara lor.

După plecarea magilor, iată îngerul Domnului se arată în vis lui Iosif, zicând: «Scoală-te, ia Pruncul şi pe mama Lui şi fugi în Egipt şi stai acolo până ce-ţi voi spune, fiindcă Irod are să caute Pruncul ca să-L ucidă». Şi sculându-se, a luat, noaptea, Pruncul şi pe mama Lui şi a plecat în Egipt. Şi au stat acolo până la moartea lui Irod, ca să se împlinească cuvântul spus de Domnul, prin proorocul: «Din Egipt am chemat pe Fiul Meu».

Iar când Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mâniat foarte şi, trimiţând, a ucis pe toţi pruncii care erau în Betleem şi în toate hotarele lui, de doi ani şi mai jos, după timpul pe care îl aflase de la magi. Atunci s-a împlinit ceea ce se spusese prin Ieremia proorocul: «Glas în Rama s-a auzit, plângere şi tânguire multă; Rahela îşi plânge copiii şi nu voieşte să fie mângâiată pentru că nu sunt».

După moartea lui Irod, iată că îngerul Domnului s-a arătat în vis lui Iosif în Egipt. Şi i-a zis: «Scoală-te, ia Pruncul şi pe mama Lui şi mergi în pământul lui Israel, căci au murit cei ce căutau să ia sufletul Pruncului». Iosif, sculându-se, a luat Pruncul şi pe mama Lui şi a venit în pământul lui Israel. Şi auzind că domneşte Arhelau în Iudeea, în locul lui Irod, tatăl său, s-a temut să meargă acolo şi, luând poruncă, în vis, s-a dus în părţile Galileii. Şi venind a locuit în oraşul numit Nazaret, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin prooroci, că Nazarinean Se va chema”.78

Legende despre naştere similare cu cea despre Iisus s-au transmis şi cu privire la alţi „întemeietori de religii”, cum ar fi Zarathustra, despre care se spune că a trăit cam în 1000 î.Hr. Mama lui, Dughda, visează, *în luna a şasea a sarcinii*, că duhurile rele şi cele bune se luptă pentru fetusul Zarathustra; un monstru îl smulge pe viitorul Zarathustra din pântecele mamei sale, dar un zeu al luminii respinge monstrul cu fasciculul său de lumină, reînchide fetusul în pântecele mamei sale, suflă asupra Dughdei, iar ea revine la starea de femeie însărcinată.

La trezire, cuprinsă de frică, ea se duce în grabă la un interpret de vise înţelept, care nu poate să îi explice visul miraculos înainte de a trece trei zile: copilul pe care îl poartă este destinat să devină un om de seamă; norul întunecat şi muntele de lumină înseamnă că ea şi fiul ei vor trece la început prin numeroase încercări, se vor confrunta cu tirani şi alţi duşmani, dar în cele din urmă vor depăşi toate pericolele.

Dughda se întoarce de îndată acasă şi îi face cunoscut lui Purushacpa, soţul ei, tot ceea ce se întâmplase. Imediat după naştere, băiatul este văzut râzând: acesta a fost primul miracol care a atras atenţia asupra lui. *Magii anunţă naşterea copilului ca semn de dezastru pentru prinţul*

locului, Duransarun, care merge neîntârziat la locuinţa lui Purushacpa, ca să înjunghie copilul. Dar mâna îi cade paralizată şi trebuie să plece fără să îşi ducă fapta la bun sfârşit. Acesta a fost al doilea miracol. Curând după aceea, demonii răi răpesc pruncul de la mama sa şi îl duc în pustiu, ca să îl omoare; Dughda găseşte însă copilul nevătămat, dormind liniştit. Acesta este al treilea miracol. Mai târziu, Zarathustra avea să fie călcat în picioare într-o trecătoare îngustă de o cireadă de vite din porunca regelui[79]. Dar cea mai mare parte a cirezii a luat copilul între picioare şi l-a apărat de vătămare. Acesta a fost al patrulea miracol. Al cincilea este doar o repetare a celui precedent. Ceea ce au refuzat să facă vitele urma să fie îndeplinit de cai. Copilul este iarăşi apărat de un cal din calea copitelor celorlalţi. Duransurun omoară apoi puii dintr-o vizuină în lipsa lupilor maturi şi Zarathustra este pus în locul lor. Un zeu strânge însă ghearele lupilor furioşi, ca să nu poată răni copilul. Sosesc, în schimb, două vaci divine şi îşi arată ugerele copilului, dându-i să bea. Acesta a fost al şaselea miracol prin care a fost apărată viaţa lui Zarathustra[80].

Trăsături înrudite se întâlnesc şi în istoria lui Buddha, a cărui viaţă este plasată cu şase secole înainte de Hristos, cum ar fi sterilitatea îndelungată a părinţilor săi, visul, naşterea băiatului sub cerul liber, moartea mamei şi înlocuirea ei cu una adoptivă, anunţarea naşterii conducătorului ţinutului, iar mai târziu pierderea băiatului în templu, ca în istoria lui Iisus[81].

75 Pentru demonstrarea formală a identităţii totale a naşterii şi primei părţi a vieţii lui Iisus cu alte mituri despre eroi, autorul şi-a permis să rearanjeze paragrafele corespondente din diferitele versiuni aflate în Evanghelii, neţinând seama de succesiunea tradiţională şi forma originală a părţilor individuale. Epoca, originea şi autenticitatea acestor părţi sunt prezentate concis şi discutate de W. Soltan în *Birth History of Jesus Christ*, Leipzig, 1902 (ed. germ.) Versiunile transmise ale celor câteva Evanghelii – care, potrivit lui Usener (*Birth and Childhood of Christ, Lectures and Essays*, Leipzig, 1907) se contrazic şi chiar se exclud reciproc – au fost plasate sau lăsate în juxtapunere tocmai pentru că elementele aparent contradictorii din aceste mituri ale naşterii vor fi lămurite în cercetarea de faţă, indiferent dacă aceste contradicţii vor fi găsite într-o singură legendă unitară sau în versiunile ei diferite (ca, de exemplu, în mitul lui Kyros).

76 Cu privire la naşterea lui Iisus într-o peşteră şi popularea locului naşterii cu animale tipice (bou şi măgar), a se vedea Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament* (Leipzig, 1905) şi Preuschen, *Jesu Geburt in einer Höhle*, *Zeitschrift für die Neutest*, Wissenschaften, 1902.

77 Evanghelia după Matei, 2, 1-23.

78 Conform unor cercetări recente, se pare că istoria naşterii lui Hristos se aseamănă cel mai mult cu mitul regal egiptean, având o vechime de peste cinci mii de ani, care relatează naşterea lui Amenophis al III-lea. Aici apare, de asemenea, profeţia divină a naşterii unui fiu de către regina care aştepta; fertilizarea ei prin suflarea focului ceresc; vacile divine, care hrănesc nou-născutul; omagiul regilor şi aşa mai departe. Pentru aceasta, a se vedea A.

Malvert, *Wissenschaft und Religion*, Frankfurt, 1904.

79 Trăsături foarte asemănătoare se găsesc în legenda celtică a lui Habis, aşa cum a fost transmisă de Justinus (44, 4). Născut ca fiu nelegitim al unei fiice de rege, Habis este persecutat în toate felurile de bunicul său, Gargoris, dar este salvat întotdeauna de providenţa divină, până când, în cele din urmă, este recunoscut de bunicul său şi îşi asumă prerogativele regale. Ca şi în legenda lui Zarathustra, apare o serie întreagă de metode de persecuţie dintre cele mai variate. Este abandonat la început, dar hrănit de animale sălbatice; apoi este călcat în picioare de o cireadă pe o cărare strâmtă; după aceea este aruncat înaintea fiarelor înfometate, dar acestea îl alăptează, iar în final este aruncat în mare, fiind însă împins cu blândeţe la mal şi alăptat de o cerboaică, în apropierea căreia creşte.

80 Cf. Spiegel, *Eranische Altertumskunde*, I, precum şi Brodbeck, Zoroaster, Leipzig, 1893.

81 Cf. Evanghelia după Luca 2, 40-52.

SIEGFRIED

Vechea legendă scandinavă, *Thidreksaga*, aşa cum a fost consemnată în jurul anului 1250 de un insular, potrivit tradiţiilor orale şi cântecelor vechi, relatează istoria naşterii şi tinereţii lui Siegfried după cum urmează:[82]

La întoarcerea dintr-o expediţie, regele Sigmund de Tarlungaland îşi alungă soţia, pe Sisibe, fiica regelui Nidung de Spania, în urma *acuzaţiei* contelui Hartvin, căruia îi respinsese avansurile, de a fi avut *relaţii nepermise cu un servitor.* Sfetnicii regelui îl sfătuiesc să o mutileze, nu să o omoare, iar Hartvin primeşte porunca de a îi tăia limba în pădure şi să o aducă regelui ca dovadă.

Tovarăşul său, contele Hermann, se opune executării ordinului crud şi propune să fie dusă regelui limba unui câine. În timp ce bărbaţii sunt prinşi într-o ceartă violentă, *Sisibe naşte un băiat deosebit de frumos; ea ia apoi un vas de sticlă şi, după ce înveleşte băiatul în pânzeturi, îl pune în vasul de sticlă, pe care îl astupă şi îl pune lângă ea* (Rassmann). Contele Hartvin a fost învins în luptă şi în cădere a lovit vasul de sticlă, *aşa încât acesta a căzut în râu.* Când a văzut aceasta, regina a leşinat, iar la scurt timp după aceea a murit. Hermann s-a dus acasă, i-a povestit regelui totul şi a fost exilat.

Între timp, vasul de sticlă a plutit în jos pe râu până a ajuns în mare şi nu a trecut mult până când a venit fluxul. *Apoi vasul a plutit până la o stâncă*, iar apa s-a retras, astfel că locul în care se afla vasul era perfect uscat. Băiatul dinăuntru crescuse întrucâtva şi, când vasul s-a izbit de stâncă, s-a spart, iar copilul a început să plângă. Plânsetele băiatului au fost auzite *de o căprioară*, aceasta apucându-l cu botul şi ducându-l la culcuşul ei, *unde l-a alăptat alături de puii ei.* După ce copilul a trăit douăsprezece luni în adăpostul căprioarei, crescuse în înălţime şi putere cât alţii în patru ani. Într-o zi, a fugit în pădure, unde locuia înţeleptul şi priceputul *fierar Mimir, care trăise timp de nouă ani cu soţia fără să aibă copii.* Acesta a văzut băiatul, care era urmat de căprioara credincioasă, l-a luat la el acasă *şi a hotărât să îl crească asemeni propriului său fiu.* I-a dat numele de Siegfried.

În casa lui Mimir, Siegfried a ajuns curând la o statură şi o putere enormă, dar nesupunerea lui l-a făcut pe Mimir *să scape de el.* A trimis tânărul în pădure, unde fusese aranjat ca dragonul Regin, fratele lui Mimir,

să îl omoare. Siegfried învinge însă dragonul şi îl omoară pe Mimir. Porneşte apoi către Brunhilda care îi spune numele părinţilor lui.

Similară istoriei primei părţi a vieţii lui Siegfried este o legendă din ţinutul răsăritean al francilor, care povesteşte despre naşterea şi tinereţea lui Wolfdietrich[83]. Mama lui este, de asemenea, acuzată de *infidelitate* şi relaţii intime cu diavolul de un vasal pe care ea îl respinsese şi care vorbeşte urât despre ea la întoarcerea regelui, Hugdietrich de Constantinopol[84].

Regele dă copilul credinciosului Berchtung, ca să îl ucidă, dar acesta îl părăseşte în pădure, aproape de apă, în speranţa că va cădea singur şi îşi va găsi sfârşitul în felul acesta. Dar copilul voios rămâne nevătămat şi nici măcar *animalele sălbatice*, leii, urşii, lupii, care vin noaptea la apă, *nu îi fac niciun rău*. Berchtung, uluit, hotărăşte să salveze băiatul şi *îl dă unui paznic de vânătoare*, care îl creşte împreună cu soţia lui şi îl numeşte Wolfdietrich[85].

Următoarea epopee eroică, cronologic vorbind, merită amintită în acest context. Este vorba despre o legendă din secolul al XIII-lea, despre Horn, fiul lui Aluf, care, după ce a fost părăsit pe mare, ajunge până la urmă la curtea regelui Hunlaf şi, după numeroase aventuri, câştigă mâna fiicei regelui, Rimhilt.

În plus, menţionăm, un detaliu sugestiv despre Siegfried din legenda priceputului fierar Wieland, care, după ce îşi răzbună tatăl, ucis mişeleşte, pluteşte pe râul Weser, închis cu măiestrie în trunchiul unui copac încărcat cu uneltele şi comorile învăţătorilor săi. În final, legenda lui Arthur conţine amestecul paternităţii divine şi umane, abandonul şi petrecerea primei părţi din viaţă alături de un om de rând.

82 Cf. August Rassmann: *Die deutsche Heldensage und ihre Heimat*, vol. II, Hanovra, 1857. Pentru surse, vezi Jiriczek, *Die deutsche Heldensage* (colecţia Göschen) şi introducerea lui Piper la volum, *Die Nibelungen*, în Kürschner, *Literatura naţională germană.*

83 Cf. *Deutsches Heldenbuch*, Partea a III-a, vol. I, Berlin, 1871, care conţine şi a doua versiune a legendei lui Wolfdietrich.

84 Motivul calomnierii soţiei de către un admirator respins, în combinaţie cu abandonul şi alăptarea de către un animal (cerboaică), formează nucleul poveştii despre Genoveva şi fiul ei, Schmerzenreich, aşa cum este istorisită, de exemplu, de fraţii Grimm în *Legende germane*, II, Berlin, 1818. Aici, de asemenea, calomniatorul neloial propune *azvârlirea contesei în apă împreună cu copilul*. Pentru o orientare literară şi istorică, cf. L. Zacher, *Die Historie von der Pfalzgräfin Genovefa*, Königsberg, 1860, şi B. Seuffert, *Die Legende von*

der Pfalzgräfin Genovefa, Würzburg, 1877. Legende similare despre soţii suspectate de infidelitate şi pedepsite prin abandon sunt discutate în Capitolul al XI-lea al cercetării mele din *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*.

85 Aceeaşi accentuare a motivului animalului se găseşte în legenda lui Schalu, copilul hindus crescut de lupi; cf. Jülg, *Mongolische Märchen*, Innsbruck, 1868.

LOHENGRIN

Grupul de legende cu răspândire largă, care s-au ţesut în jurul cavalerului mitic cu lebăda (vechiul cavaler francez *au cigne*) poate fi urmărit până la cele mai vechi tradiţii celte. Următoarea versiune este cea care a fost făcută cunoscută prin dramatizarea acestei teme de către Wagner. Povestea lui Lohengrin, cavalerul cu lebăda, aşa cum a fost transmisă de poemul medieval german[86].

Ducele Brabantului şi Limburgului a murit fără să lase alţi urmaşi în afară de o fiică tânără, numită Els sau Elsam. A recomandat-o pe patul de moarte unuia dintre slujitorii săi credincioşi, Friedrich von Telramund. Friedrich, războinicul neînfricat, a îndrăznit să ceară mâna şi pământurile tinerei ducese, pretinzând că ea îi promisese că se va căsători cu el. Ea a refuzat cu fermitate acest lucru. Friedrich s-a plâns împăratului Heinrich, supranumit Păsărarul, iar verdictul a fost ca ea să se apere de el cu ajutorul unui erou, într-o aşa-numită judecată divină, în care Dumnezeu va acorda victoria nevinovatului, iar vinovatul va fi învins.

Cum nimeni nu s-a arătat dornic să îi ia apărarea, tânăra ducesă s-a rugat cu ardoare la Dumnezeu să o salveze. Şi departe, în îndepărtatul Montsalvat, în consiliul Graalului, s-a auzit sunetul clopotului, dând de ştire că cineva avea nevoie grabnică de ajutor. Graalul a hotărât, aşadar, să trimită ca salvator pe Lohengrin, fiul lui Parsifal. Chiar în clipa în care era gata să încalece pe cal, *a venit o lebădă plutind pe apă şi trăgând în urmă ei o luntre*. Cum a văzut lebăda, Lohengrin a exclamat: „Duceţi armăsarul înapoi la iesle, căci voi urma această pasăre oriunde mă va duce”. Având credinţă în atotputernicia lui Dumnezeu, nu şi-a luat deloc mâncare în luntre. După ce au plutit pe mare cinci zile, lebăda şi-a cufundat ciocul în apă, a prins un peşte, a mâncat jumătate şi i-a dat prinţului cealaltă jumătate. *Astfel, cavalerul a fost hrănit de lebădă.*

Între timp, Elsa şi-a chemat căpeteniile şi slujitorii la o întâlnire în Antwerp. Chiar în ziua adunării, este văzută o lebădă îndreptându-se în sus, pe râu[87] şi trăgând în urma ei o luntre, în care dormea Lohengrin, întins pe scutul său. Lebăda a ajuns repede la ţărm, iar prinţul a fost primit cu bucurie. Şi-a scos cu greutate coiful, scutul şi sabia din luntre, după care lebăda s-a îndepărtat iute de ţărm.

Lohengrin a aflat despre nedreptatea făcută ducesei şi a consimţit cu bucurie să devină apărătorul ei. Elsa şi-a chemat apoi toate rudele şi

supuşii. S-a pregătit un loc în Mayence, unde Lohengrin şi Friedrich urmau să se lupte în faţa împăratului. Eroul Graalului l-a învins pe Friedrich, care a mărturisit că a minţit în privinţa ducesei şi a fost executat prin decapitare. Mâna Elsei a fost acordată lui Lohengrin, fiind mult timp iubiţi. Dar el a *insistat în taină ca ea să evite orice întrebare cu privire la descendenţa lui sau la locul din care venea*, spunând că altfel o va părăsi imediat şi nu îl va mai vedea vreodată.

Cuplul a trăit o vreme în pace şi fericire. Lohengrin şi-a condus ţinutul cu înţelepciune şi putere, servindu-l şi pe împărat în expediţiile acestuia împotriva hunilor şi a păgânilor. Dar s-a întâmplat ca într-o zi, aruncându-şi lancea, să îl dea jos de pe cal pe ducele de Cleve, acesta din urmă rupându-şi un braţ. Ducesa de Cleve s-a supărat şi a vorbit cu femeile, spunând: „Poate că Lohengrin este destul de viteaz şi pare să fie un bun creştin; ce păcat că nu se poate lua în seamă nobleţea lui, *căci nimeni nu ştie de unde a venit plutind până aici*”.

Aceste cuvinte au străpuns inima ducesei de Brabant, care s-a schimbat la faţă din cauza emoţiei. Noaptea, când soţul ei o ţinea în braţe, a plâns, iar el a întrebat-o: „Ce se întâmplă, Elsa, soaţa mea?” Ea i-a răspuns: „Ducesa de Cleve m-a făcut să sufăr amarnic”. Lohengrin a tăcut şi nu a mai întrebat nimic. A doua noapte, s-a întâmplat acelaşi lucru. Dar în a treia noapte, Elsa nu a mai putut să se abţină şi i-a spus: „Stăpâne, nu mă certa! *Vreau să ştiu, pentru copiii noştri, unde te-ai născut*, căci inima mea îmi spune că eşti de rang înalt”. Când s-a făcut ziuă, Lohengrin a declarat în public de unde a venit, că Parsifal este tatăl lui şi Dumnezeu îl trimisese din Graal. Apoi a întrebat de cei doi copii ai săi pe care îi născuse ducesa, i-a sărutat, le-a spus să aibă grijă de cornul şi de sabia lui, pe care le va lăsa în urma sa, şi a spus: „Acum trebuie să plec”. Ducesei i-a lăsat un inel mic pe care i-l dăduse mama lui. Apoi, lebăda, prietena lui, a venit înotând iute, cu luntrea în urma ei. Prinţul a urcat în ea şi a traversat apa, înapoi în slujba Graalului.

Elsa s-a prăbuşit leşinată. Împărăteasa a hotărât *să-l ţină pe micul Lohengrin, de dragul tatălui său, şi să îl crească precum pe propriul copil*. Iar văduva a plâns şi l-a jelit[88] pentru tot restul vieţii ei pe iubitul ei soţ, care nu s-a mai întors niciodată la ea.

Dacă schimbăm legenda lui Lohengrin în aşa fel încât sfârşitul să fie plasat la început – pe baza rearanjării sau chiar pe cea a transmutării motivelor, detectabile în mituri în mod obişnuit – găsim tipul de legendă care acum ne-a devenit familiar: pruncul Lohengrin, care este identic cu tatăl său, având şi acelaşi nume, *pluteşte într-un vas pe mare şi este dus la ţărm de o lebădă. Împărăteasa îl adoptă, iar el devine un erou extraordinar.*

Căsătorindu-se cu fată nobilă din acel ţinut, îi interzice să îl întrebe despre originea lui. Când porunca este încălcată, este obligat să îşi dezvăluie descendenţa miraculoasă şi misiunea divină, după care lebăda îl duce înapoi în Graal cu luntrea.

Alte versiuni ale legendei cavalerului cu lebăda au păstrat aranjamentul originar al motivelor, deşi acestea apar amestecate cu elemente de basm. Legenda cavalerului cu lebăda, aşa cum este relatată în *Cartea poporului flamand*[89], cuprinde la început istoria naşterii a şapte copii[90] de către Beatrice, soţia regelui Oriant al Flandrei. Maştera regelui absent, Matabruna, porunceşte ca pruncii să fie omorâţi, iar reginei să îi fie daţi şapte căţeluşi în locul lor. Dar slujitorul se mulţumeşte cu abandonarea copiilor, care sunt găsiţi de un eremit, numit Helias, şi sunt alăptaţi de o capră până când cresc. Beatrice este azvârlită într-un turn.

Mai târziu, Matabruna află că, de fapt, copiii fuseseră salvaţi, iar la porunca ei repetată de a fi omorâţi, vânătorul care primise această sarcină, îi aduce ca semn al aparentei îndepliniri a poruncii lănţişoarele de argint pe care copiii le purtau la gât încă de la naştere. Doar unul dintre băieţi, şi anume Helias, numit astfel după tatăl său, îşi păstrează lănţişorul, fiind salvat astfel de la soarta fraţilor săi, care sunt transformaţi în lebede de îndată ce le sunt luate lănţişoarele.

Matabruna se oferă să dovedească relaţiile reginei cu câinele şi, la instigarea ei, Beatrice urma să fie ucisă, dacă nu ar fi apărut cineva care să o apere. Beatrice se roagă la Dumnezeu, care i-l trimite pe fiul ei, Helias, ca salvator. Fraţii sunt şi ei salvaţi cu ajutorul altor lănţişoare, cu excepţia unuia al cărui lanţ fusese topit deja.

Regele Oriant transferă conducerea fiului său, Helias, care porunceşte ca Matabruna să fie arsă. Într-o zi, Helias îşi vede fratele, lebăda, trăgând o luntre pe lacul din jurul castelului. Socoteşte aceasta drept un semn ceresc, se înarmează şi se urcă în luntre.

Lebăda îl duce peste râuri şi lacuri în locul în care îi poruncise Dumnezeu să îl ducă. Urmează eliberarea unei ducese acuzate pe nedrept în mod analog legendei lui Lohengrin şi căsătoria lui cu fiica acesteia, Clarissa, căreia i se interzice să întrebe despre originile soţului ei. În al şaptelea an al căsătoriei, ea nu respectă interdicţia şi pune întrebarea, după care Helias se întoarce acasă în luntrea lebedei. În cele din urmă, este eliberat şi fratele său pierdut.

Trăsăturile caracteristice legendei lui Lohengrin, şi anume faptul că eroul divin dispare iar în acelaşi mod misterios în care sosise, precum şi transferul motivelor mitice din viaţa eroului mai vârstnic, care poartă acelaşi nume, asupra unuia mai tânăr, un proces universal în formarea mitului, se regăsesc şi în legenda anglo-longobardă a lui Scëaf, care este menţionat în introducerea la *Cântecul lui Beowulf*, cel mai vechi poem epic german, păstrat în limba anglo-saxonă[91]. Tatăl bătrânului Beowolf a primit acest nume, Scild Scéfing (care înseamnă fiul lui Scëaf), fiindcă pe când era băieţel, fusese aruncat la mal ca străin, adormit într-o barcă pe un mănunchi de paie[92].

Valurile mării l-au purtat până pe coasta ţării în care îi era destinat să primească apărare. Locuitorii ţinutului l-au primit ca pe un miracol, l-au crescut, iar mai târziu l-au făcut rege, ca trimis al lui Dumnezeu[93].

Ceea ce se spune despre strămoşul casei regale, Scaf[94] sau Scëaf, apare în cântecul lui Beowulf transferat asupra fiului său, Scëafing Scild, potrivit afirmaţiei fraţilor Grimm, precum şi celei a lui Leo: corpul său mort este expus la porunca lui, înconjurat de splendoare regală, pe o navă fără echipaj, fiind trimis pe mare. Astfel, dispare în acelaşi mod misterios în care sosise tatăl său la ţărm. Luăm în considerare această trăsătură, în analogie cu legenda lui Lohengrin, pentru identitatea mitică dintre tată şi fiu.

86 Acest poem a fost modernizat de Junghaus în *Reclam*. Este redat pe scurt sub titlul *Lohengrin în Brabant* de fraţii Grimm în *Legende germane*, Partea a II-a, Berlin, 1818.

87 Este vorba despre râul Schelde.

88 Fraţii Grimm, în *Legende germane*, Partea a II-a, amintesc alte şase versiuni ale legendei cavalerului cu lebăda. Anumite basme ale fraţilor Grimm, cum ar fi *Cele şase lebede*, *Cei doisprezece fraţi şi Şapte corbi*, alături de paralelele şi variaţiile lor, menţionate în volumul al III-lea din *Kinder und Hausmärchen* aparţin, de asemenea, acestui ciclu mitologic. Material suplimentar din acest ciclu poate fi găsit în *Beowulf* de Leo şi în *Introduction to Lohengrin de Görre* (Heidelberg, 1813).

89 Legende germane, I, 29.

90 Vechea poveste longobardă a abandonării regelui Lamissio, relatată de Paulus Diaconus (L, 15), oferă o întâmplare similară. O prostituată îşi aruncase cei şapte nou-născuţi într-un iaz cu peşte. Regele Agelmund a trecut pe acolo şi s-a uitat curios la copii, întorcându-i cu suliţa. Dar când unul dintre copii a apucat suliţa, regele a socotit acest fapt ca fiind de bun augur. A poruncit ca acest băiat să fie scos din iaz şi să fie încredinţat unei doici. Când l-a scos din iaz, care în limba lui se numea „lama”, i-a pus numele de Lamissio. Copilul a crescut transformându-se într-un apărător vajnic, iar după moartea lui Agelmund a devenit regele longobarzilor.

91 Acest poem a fost tradus de H. v. Wolzogen, *Reclam*.

92 În limba anglo-saxonă, *scëaf* înseamnă paie.

93 Cf. Grimm, *German Mythology*, I şi H. Leo, *Beowulf*, Halle, 1839.

94 „Scaf” este termenul german pentru „Schaffing” (butoi), ceea ce îl face pe Leo să presupună cu privire la faptul ca Scild este numit Scefing că nu a avut deloc un tată numit Sceaf sau Schaf, ci el însuşi a fost băiatul aruncat la ţărm de valuri, fiind numit „fiul

butoiului” (Schaffing). Numele Beowulf însuşi, explicat de Grimm ca Bienen-wolf (albină-lup), pare să însemne la origine (potrivit lui Wolzogen) Bärwelf, adică Jungbär (pui de urs sau de lup), ceea ce este sugestiv cu privire la legenda despre originea guelfilor (*Ursprung der Welfen*, Grimm, II), în care băieţii erau aruncaţi în apă ca „pui de lup”.

[O INTERPRETARE PSIHOLOGICĂ A MITOLOGIEI]

O trecere rapidă în revistă a acestor mituri eroice aparent diferite evidenţiază în mod pronunţat o serie de trăsături comune, având o bază de plecare tipică, din care s-ar putea crea o legendă standard, ca să spunem aşa. Acest plan corespunde aproximativ portretului schiţat al fiinţei umane ideale care se vede constant, cu unele devieri minore, în transfigurarea personajelor care diferă unul de celălalt în ceea ce priveşte trăsăturile exterioare. Caracteristicile individuale ale mai multor mituri şi, în special, variaţiile aparent rudimentare care se îndepărtează de prototip pot fi lămurite în întregime numai prin interpretarea mitului. Legenda standard însăşi poate fi formulată conform următoarei scheme:

Eroul este copilul unor părinţi de o înaltă nobleţe; de obicei, fiul unui rege. Naşterea lui este precedată de dificultăţi, cum ar fi abstinenţa sau infertilitatea prelungită ori relaţiile intime secrete ale părinţilor, datorate interdicţiei din exterior sau obstacolelor. În timpul sarcinii sau înainte de aceasta, există o profeţie, sub forma unui vis sau a unui oracol, care avertizează cu privire la naşterea sa şi, de obicei, reprezintă o ameninţare pentru tată sau pentru cel care îl reprezintă pe acesta. De regulă, i se dă drumul pe apă, într-o ladă. Este apoi salvat de animale sau de oameni de rând (păstori) şi este alăptat de un animal ori de o femeie de condiţie umilă. După ce creşte, îşi găseşte părinţii cu poziţie înaltă într-un mod extrem de schimbător; pe de o parte, se răzbună pe tată, pe de altă parte, este recunoscut şi, în final, obţine rang şi onoruri[95].

Relaţiile obişnuite ale eroului cu tatăl şi mama lui apar, de regulă, ca fiind stricate în toate aceste mituri, după cum se observă în schemă, existând deci temeiuri să presupunem că ceva din natura eroului trebuie să dea seama de o atare tulburare, iar temeiuri de acest fel nu sunt dificil de găsit. Este uşor de înţeles – şi se poate observa şi la epigonii moderni ai epocii eroice – că pentru eroul care este expus invidiei, geloziei şi calomniei într-un grad mult mai mare decât toţi ceilalţi, descendenţa din părinţii săi devine adesea sursa celei mai mari mâhniri şi dificultăţi. Vechea maximă, „Nimeni nu e profet în ţara lui” nu are alt sens decât acesta, anume că cel ai cărui părinţi, fraţi şi surori ori tovarăşi de joacă ne sunt cunoscuţi nu este recunoscut prea repede ca profet[96]. Se pare că există o anumită necesitate pentru profet să îşi nege părinţii. Şi bine-cunoscuta operă a lui Meyerbeer se

bazează pe recunoaşterea faptului că eroului profetic îi este permis, graţie misiunii sale, să îşi abandoneze şi să îşi repudieze mama iubită cu gingăşie.

Totuşi, apar mai multe dificultăţi, pe măsură ce întreprindem o cercetare mai profundă a motivelor care îl obligă pe erou să rupă relaţiile de familie. Numeroşi cercetători au subliniat faptul că înţelegerea formării mitului ne cere să ne întoarcem la sursa lui primară, şi anume facultatea individuală a imaginaţiei97. S-a arătat, de asemenea, că această facultate imaginativă se află în forma ei exuberantă, activă şi necenzurată numai în copilărie. Aşadar, trebuie studiată întâi viaţa imaginativă a copilului, pentru a facilita înţelegerea imaginaţiei mitice şi artistice, care este în general mult mai complexă şi mai obstrucţionată.

Între timp, cercetarea facultăţii juvenile a imaginaţiei abia a început, în loc să fie suficient de avansată, încât să permită utilizarea rezultatelor ei pentru explicarea activităţilor psihice mai complicate. Motivul acestei înţelegeri imperfecte a vieţii psihice a copilului este de atribuit lipsei unui instrument adecvat, precum şi a unei căi sigure care să ne conducă prin ramificaţiile acestui domeniu extrem de delicat şi aproape inaccesibil. Aceste emoţii juvenile nu pot fi studiate în niciun fel la adultul normal şi, având în vedere anumite tulburări psihice, se poate considera, de fapt, că integritatea psihică a subiecţilor normali constă tocmai în faptul că şi-au depăşit şi uitat ideile extravagante şi fantasmele, astfel încât calea s-a blocat.

La copii, pe de altă parte, observaţia empirică (care, din principiu, trebuie să rămână doar superficială) eşuează în investigarea proceselor psihice, deoarece nu suntem capabili încă să urmărim corect toate manifestările până la forţele lor motivaţionale, aşa că ne lipseşte instrumentul. Există o anumită categorie de persoane, aşa-numiţii nevrotici, prezentaţi de tezele lui Freud ca rămânând copii într-un sens, deşi altfel par maturizaţi. Despre aceşti nevrotici se poate spune că nu au renunţat la viaţa lor psihică juvenilă, care – dimpotrivă – pe parcursul maturităţii s-a întărit şi s-a fixat, în loc să se modifice.

La nevrotici, emoţiile copilului sunt conservate şi exagerate, devenind astfel capabile de efecte patologice, în care aceste emoţii banale apar extinse şi amplificate enorm.

Fantasmele nevroticilor sunt, ca să spunem aşa, reproducerile imageriei infantile exagerate în mod uniform. Acest fapt ar putea indica o cale către rezolvarea problemei. Din nefericire, accesul este mult mai dificil de realizat în aceste cazuri decât în cazul minţii copilului. Există un singur instrument cunoscut care face practicabil acest drum, şi anume metoda psihanalitică, care a fost dezvoltată de Freud. Folosirea constantă a acestui

instrument va limpezi vederea observatorului într-un asemenea grad, încât va avea posibilitatea să descopere forţele motivaţionale identice numai în manifestări estompate delicat şi în viaţa psihică a celor care nu devin nevrotici mai târziu.

Sigmund Freud a avut amabilitatea să pună la dispoziţia autorului experienţa sa remarcabilă din domeniul psihologiei nevrozelor, iar comentariile următoare despre facultatea imaginativă a copilului, precum şi despre cea a nevroticului, se bazează pe acest material.

Detaşarea individului aflat în procesul dezvoltării de autoritatea părinţilor reprezintă unul dintre aspectele necesare, dar şi una dintre realizările cele mai dureroase ale evoluţiei. Este absolut necesar ca această detaşare să aibă loc şi se poate presupune că toţi indivizii dezvoltaţi normal au realizat-o într-o anumită măsură. Progresul social se bazează în mod esenţial pe această opoziţie între generaţii. Pe de altă parte, există o categorie de nevrotici a căror stare indică faptul că nu au reuşit să rezolve această problemă. Pentru copilul mic, părinţii sunt singura autoritate şi sursa oricărei credinţe. A se asemăna cu ei, mai exact cu părintele de acelaşi sex, a se dezvolta ca tatăl sau ca mama reprezintă dorinţa cea mai intensă şi mai semnificativă a primilor ani ai copilului. Dezvoltarea intelectuală progresivă aduce cu sine în mod natural familiarizarea copilului cu categoria căreia îi aparţin părinţii. Copilul începe să cunoască şi alţi părinţi, îi compară cu ai lui şi devine astfel îndreptăţit să se îndoiască de imposibilitatea comparaţiei şi de unicitatea cu care îi învestise.

Evenimente neînsemnate din viaţa copilului, care induc o stare de insatisfacţie, duc la criticarea părinţilor, iar însuşirea convingerii că alţi părinţi sunt preferabili în anumite privinţe este folosită de copil în adoptarea acestei atitudini faţă de părinţii săi.

Din psihologia nevrozelor am aflat că aici sunt implicate şi emoţii foarte intense de rivalitate sexuală. Factorul cauzal este în mod evident sentimentul de a fi neglijat. Ocaziile apar frecvent numai când copilul este neglijat sau, cel puţin, când se simte neglijat, când pierde întreaga dragoste a părinţilor sau, cel puţin, regretă faptul că trebuie să o împartă cu alţi copii din familie. Sentimentul că propriile impulsuri nu sunt reciproce în totalitate îşi caută alinarea în ideea – amintită conştient frecvent din primii ani de viaţă – de a fi un copil vitreg sau unul adoptat. Multe persoane care nu au devenit nevrotice îşi amintesc des ocazii de acest fel, când comportamentul ostil al părinţilor a fost interpretat astfel, răspunzându-se cu reciprocitate, de obicei sub influenţa cărţilor cu poveşti. Influenţa sexului este deja evidentă, având în vedere că băiatul prezintă o tendinţă mult mai mare de a dezvolta sentimente ostile faţă de tată decât faţă de mamă, având în acelaşi timp o

tendinţă mult mai puternică de a se elibera de tată decât de mamă. Este posibil ca facultatea imaginativă a fetelor să fie mult mai puţin activă în această privinţă.

Aceste emoţii amintite în mod conştient din anii copilăriei ne furnizează factorul care permite interpretarea mitului. Ceea ce nu este adesea amintit în mod conştient, dar care poate fi demonstrat aproape invariabil prin psihanaliză, este stadiul următor în dezvoltarea acestei înstrăinări de părinţi, care poate fi desemnat prin expresia *romanul familiei de nevrotici*. Esenţa nevrozei şi a tuturor tulburărilor mentale superioare constă într-o activitate specială a imaginaţiei ce se manifestă iniţial în jocurile copiilor şi care aproximativ în perioada ce precedă pubertatea formează tema centrală a relaţiilor de familie.

Un exemplu caracteristic al acestei facultăţi imaginative speciale este reprezentată de cunoscutele *vise cu ochii deschişi*[98], care continuă mult timp după pubertate. Observarea exactă a acestor vise cu ochii deschişi arată că ele servesc la îndeplinirea dorinţelor, la corectarea vieţii şi că au două obiecte esenţiale, unul erotic, iar celălalt de natura ambiţiei (cuprinzând, de obicei, în secret factorul erotic). Cam în această perioadă imaginaţia copilului îşi asumă sarcina de a scăpa de părinţi, care sunt acum dispreţuiţi şi, de regulă, înlocuiţi cu alţii având o poziţie socială superioară. Copilul se foloseşte de coincidenţe rezultate în urma unor evenimente reale (întâlniri cu stăpânul moşiei sau proprietarul conacului la ţară; cu prinţul domnitor la oraş. În Statele Unite este vorba de întâlniri cu mari oameni de stat, milionari.) Evenimente accidentale de acest fel stârnesc invidia copilului, iar acest fapt îşi găseşte expresia în gânduri fanteziste care înlocuiesc cei doi părinţi cu alţii aflaţi pe o poziţie superioară.

Elaborarea tehnică a acestor două fantasme, care au devenit, bineînţeles, conştiente până acum, depinde de ingeniozitatea copilului şi de materialul pe care îl are la dispoziţie. Este de luat în considerare, de asemenea, dacă aceste fantasme sunt elaborate împreună cu o pretenţie mai mare sau mai mică de plauzibilitate. Acest stadiu este atins într-o perioadă în care copilul nu ştie nimic despre condiţiile sexuale ale venirii sale pe lume. Odată cu aflarea relaţiilor sexuale dintre tată şi mamă, cu realizarea de către copil a faptului că tatăl este întotdeauna incert, în timp ce mama este cât se poate de certă, romanul familiei suferă o restricţie specifică – tatăl este înnobilat, iar descinderea din mamă nu mai este pusă sub semnul întrebării, ci acceptată drept un fapt de neschimbat. Acest al doilea stadiu (sexual) al romanului familiei este susţinut, în plus, de alt motiv, care nu exista în primul stadiu (cel asexual). Cunoaşterea chestiunilor sexuale dă naştere tendinţei de a imagina situaţii şi relaţii erotice, impulsionate de

emoţia plăcută a plasării mamei sau a subiectului celei mai mari curiozităţi sexuale în situaţia infidelităţii secrete şi a relaţiilor amoroase clandestine. În felul acesta, fantasmele primare sau asexuate sunt ridicate la nivelul înţelegerii ulterioare, care reprezintă un progres.

Motivul răzbunării şi al răspunderii cu aceeaşi monedă, care a fost iniţial în prim-plan, este iarăşi evident. Aceşti copii nevrotici sunt în cea mai mare parte cei pedepsiţi de părinţi, pentru a îi dezbăra de obiceiuri sexuale rele, ei răzbunându-se pe aceştia prin fantasmele lor. Copiii mai mici dintr-o familie sunt înclinaţi în mod special să îşi lipsească predecesorii de avantajul lor prin fabulaţii de acest fel (exact ca în intrigile cu caracter istoric). Se întâmplă frecvent să nu ezite să atribuie mamei multe aventuri amoroase, întrucât ei sunt rivali. O variaţie interesantă a acestui roman de familie restaurează legitimitatea eroului care fabulează, în timp ce copiii ceilalţi sunt eliminaţi în acest fel ca fiind nelegitimi. Intriga romanului familial poate fi condusă, pe lângă toate acestea, de un interes particular, toate genurile de înclinaţii fiind însoţite de adaptabilitatea şi caracterul diversificat al acestuia. De exemplu, micul romancier se debarasează în acest mod de relaţia de rudenie cu o soră care l-ar putea atrage sexual.

Cei care se întorc oripilaţi din faţa acestei coruperi a minţii copilului sau contestă posibilitatea unor astfel de probleme trebuie să ţină seama de faptul că toate aceste fabulaţii aparent ostile nu au o semnificaţie chiar atât de rea la urma urmei şi că afecţiunea iniţială a copilului faţă de părinţii lui se păstrează încă sub această subtilă deghizare. Neloialitatea şi ingratitudinea din partea copilului sunt doar aparente, căci dacă cercetăm în detaliu cele mai comune dintre aceste fantasme romantice - şi anume substituirea ambilor părinţi sau doar cea a tatălui cu personaje superioare -, vom descoperi că aceşti părinţi noi de origine înaltă sunt învestiţi pe tot parcursul ficţiunii cu calităţi ce sunt derivate din amintiri reale despre adevăraţii părinţi umili, astfel încât, de fapt, copilul nu îşi înlătură tatăl, ci îl înalţă.

Întregul efort de a înlocui tatăl real cu unul mai distins este doar expresia dorului de vremurile fericite, acum apuse, când tatăl său părea încă cel mai puternic şi mai mare bărbat, iar mama cea mai încântătoare şi mai frumoasă femeie. Copilul se îndepărtează de tată, aşa cum îl cunoaşte acum, îndreptându-se către tatăl în care crezuse în primii ani de viaţă, producţiile imaginaţiei lui fiind numai expresia regretului faţă de trecerea acelor vremuri fericite. *Astfel, supraevaluarea primilor ani ai copilăriei îşi cere dreptul în aceste fantasme*[99]. O contribuţie interesantă la acest subiect este oferită de studiul viselor. Din interpretarea viselor aflăm că în visele cu

un împărat sau o împărătească, aceste persoane nobile îi reprezintă pe tată şi mamă100. Astfel, supraevaluarea infantilă a părinţilor se păstrează încă în visele adultului normal.

Începând să potrivim trăsăturile de mai sus în schema noastră, ne simţim îndreptăţiţi să facem o analogie între egoul copilului şi eroul mitului, având în vedere tendinţa comună a romanelor familiale şi a miturilor eroice. Nu trebuie să uităm că mitul, în întreaga lui desfăşurare, dezvăluie un efort de a scăpa de părinţi şi că aceeaşi dorinţă apare în fantasmele copilului în perioada în care se străduieşte să îşi stabilească independenţa personală. Egoul copilului se comportă în această privinţă ca eroul mitului şi, de fapt, eroul trebuie interpretat întotdeauna ca un ego colectiv, care este înzestrat cu toate calităţile excepţionale. În mod similar, eroul din ficţiunea personală cu caracter poetic îl reprezintă, de obicei, pe poetul însuşi sau cel puţin o latură a personalităţii lui.

Rezumând trăsăturile esenţiale ale mitului eroic, găsim descinderea din părinţi nobili, părăsirea într-un râu şi într-o ladă şi creşterea de către părinţi de rând. Acestora le urmează pe măsură ce se desfăşoară povestea întoarcerea eroului la primii lui părinţi, însoţită sau nu de pedepsirea acestora. Este cât se poate de evident că cele două cupluri de părinţi din mit corespund cuplului de părinţi real, respectiv celui imaginar, din fantasma romantică. Cercetarea aprofundată revelează identitatea psihologică dintre părinţii umili şi cei nobili, exact ca în fantasmele infantile şi în cele nevrotice.

În conformitate cu supraevaluarea părinţilor din prima parte a copilăriei, mitul începe cu părinţii nobili, întocmai ca fantasmele romantice, în timp ce în realitate adulţii se adaptează rapid condiţiilor reale. Astfel, fantasma romanului familial este realizată simplu în mit printr-o inversare îndrăzneaţă a condiţiilor reale. Ostilitatea tatălui şi consecinţa acesteia, abandonul, accentuează motivul care a determinat egoul să îşi găsească satisfacţia prin întreaga ficţiune. Romanul este scuza, ca să spunem aşa, pentru sentimentele ostile pe care copilul le dezvoltă faţă de tatăl său şi care, în această ficţiune, sunt proiectate împotriva tatălui. Abandonul din mit este, aşadar, echivalent cu repudierea sau nerecunoaşterea din fantasma romantică. Copilul scapă pur şi simplu de tată în romanul nevrotic, în timp ce în mit tatăl se străduieşte să piardă copilul. Salvarea şi răzbunarea sunt finalităţi fireşti, fiind cerute de esenţa fantasmei.

Pentru a stabili întreaga valoare a acestei paralele, doar schiţată în liniile ei generale, trebuie să avem posibilitatea să interpretăm anumite detalii recurente ale mitului care par să ceară o explicaţie specifică. Această cerinţă pare să dobândească o importanţă specială prin prisma faptului că

nici măcar în scrierile celor mai entuziaşti mitologi cu orientare astrologică sau ale filosofilor panteişti nu apare vreo explicaţie satisfăcătoare a acestor detalii. Astfel de detalii rezidă în ocurenţa regulată a viselor (sau a oracolelor) şi în modalitatea aleasă pentru abandon – într-o ladă şi în apă.

Aceste motive nu par să permită la prima evaluare o derivare psihologică. Din fericire, studiul simbolisticii viselor îngăduie lămurirea acestor elemente ale mitului eroic. Folosirea aceluiaşi material în visele persoanelor sănătoase şi ale nevroticilor[101] indică faptul că abandonul în apă este nici mai mult nici mai puţin decât *expresia simbolică a naşterii*. Copiii ies din „apă”.[102] Coşul, lada sau recipientul[103] nu înseamnă altceva decât uterul, aşa încât abandonul semnifică pur şi simplu procesul naşterii, deşi este reprezentat prin contrariu.

Cei care obiectează la această reprezentare prin contrarii ar trebui să îşi amintească cât de des lucrează visul cu aceleaşi mecanisme. O confirmare a acestei interpretări a abandonului, ca desprins din simbolismul uman comun, este furnizată de materialul însuşi, şi anume visul pe care îl are bunicul (sau, chiar mai convingător, mama însăşi)[104] din versiunea ktesiană despre Kyros înainte de naştere. În acest vis, din poala viitoarei mame curge atât de multă apă încât poate să inunde întreaga Asie, asemenea unui ocean imens[105].

Este remarcabil faptul că, în ambele cazuri, chaldeenii au interpretat corect aceste vise cu apă ca vise despre naştere. Există un grad mare de probabilitate în favoarea faptului că aceste vise sunt create pe baza cunoaşterii unui simbolism foarte vechi şi universal înţeles, însoţite de o previziune a relaţiilor şi legăturilor evaluate şi prezentate în tezele lui Freud. Acesta spune[106], referindu-se la un vis în care cea care visează se aruncă în apa întunecată a unui lac: visele de acest fel sunt vise despre naştere, iar interpretarea lor se realizează prin inversarea faptului comunicat de vis în formă manifestă, adică în loc de a se arunca în apă, înţelegem ieşirea din apă, mai exact naşterea[107].

Corectitudinea acestei interpretări, care stabileşte o relaţie de echivalenţă între visul cu apă şi abandon, este reconfirmată de faptul că exact în legenda lui Kyros, care conţine visul cu apă, lipseşte motivul abandonului în apă, jucând un rol în abandon doar coşul, care nu apare în vis.

În această interpretare a abandonului ca naştere, nu trebuie să ne lăsăm influenţaţi de discrepanţa dintre succesiunea elementelor individuale ale materialului simbolizat şi procesul real al naşterii. Această rearanjare – sau chiar inversare – cronologică a fost explicată de Freud ca datorându-se manierei generale în care amintirile sunt elaborate în fantasme. Acelaşi

material reapare în fantasme, dar într-un aranjament cu totul nou, neacordându-se în niciun fel atenţie succesiunii fireşti a actelor[108].

Nu numai inversarea cronologică necesită o explicaţie specială, ci şi inversarea conţinutului. Primul motiv pentru reprezentarea naşterii prin contrariul ei – abandonul în apă ce pune viaţa în pericol – este accentuarea ostilităţii parentale faţă de viitorul erou[109]. Influenţa creativă a acestei tendinţe de a reprezenta părinţii ca primii şi cei mai puternici oponenţi ai eroului va fi relevantă, dacă ne aducem aminte că întregul roman familial îşi are originea în sentimentul de neglijare, adică în ostilitatea presupusă a părinţilor. În mit, această ostilitate merge atât de departe încât părinţii refuză să lase copilul să se nască, fapt ce reprezintă exact motivul lamentării eroului. În plus, mitul revelează clar dorinţa de a îşi impune realizarea chiar şi împotriva voinţei părinţilor.

Pericolul vital care este ascuns astfel în reprezentarea naşterii prin abandon există realmente în însuşi procesul naşterii. Depăşirea tuturor acestor obstacole exprimă, de asemenea, ideea că viitorul erou a depăşit, de fapt, cele mai mari dificultăţi în virtutea naşterii sale, căci a deturnat cu succes toate încercările de a o împiedica[110].

Sau putem admite o altă interpretare, conform căreia micul erou, prevăzând că va avea parte de prea multă amărăciune în viaţă, deplânge într-o stare pesimistă actul ostil care l-a chemat pe lume. Îşi acuză părinţii, ca să spunem aşa, de a-l fi abandonat luptei vieţii, de a-i fi îngăduit să se nască[111]. Refuzul naşterii fiului, care vine mai ales din partea tatălui, este ascuns frecvent de motivul contrar, dorinţa de a avea un copil (ca la Oedip, Perseu şi alţii), în timp ce atitudinea ostilă faţă de viitorul succesor la tron şi domnie este proiectată în afară, adică este atribuită unui verdict al oracolului, care se arată astfel drept substitutul visului prevestitor sau – şi mai veridic – drept echivalentul interpretării acestuia.

Totuşi, dintr-un alt punct de vedere romanul familiei arată că fantasmele copilului, deşi înstrăinat aparent de părinţi, nu au altceva de comunicat despre aceştia decât confirmarea lor ca părinţi reali. Mitul abandonului, tradus cu ajutorul simbolismului, nu conţine nici el altceva decât această asigurare: aceasta este mama mea, care m-a născut la porunca tatălui. Însă din cauza tendinţei mitului şi a transferului atitudinii ostile rezultate de aici de la copil către părinţi, această asigurare cu privire la adevăraţii părinţi poate fi exprimată numai ca repudiere a acestora.

Cercetând mai în profunzime, observăm în primul rând că atitudinea ostilă a eroului faţă de părinţii săi îl priveşte în special pe tată. De obicei, ca în miturile despre Oedip, Paris şi alţii, tatăl-rege primeşte o profeţie despre un dezastru, care îl ameninţă din partea fiului aşteptat; apoi,

tatăl este cel care provoacă abandonul băiatului şi care îl urmăreşte şi îl ameninţă în toate felurile după ce este salvat în mod neaşteptat, dar în final cedează în faţa fiului său, potrivit profeţiei. Pentru a înţelege această trăsătură, care poate părea surprinzătoare la început, nu este necesar să explorăm cerul în căutarea unui proces în care aceasta să poată fi integrată după eforturi îndelungate. Privind cu ochii deschişi şi mintea eliberată de prejudecăţi relaţiile dintre părinţi şi copii sau cele dintre fraţi, aşa cum sunt ele în realitate[112] – o anumită tensiune există în mod frecvent, dacă nu chiar obişnuit, între tată şi fiu sau, mai clar, o competiţie între fraţi; deşi această tensiune poate să nu fie evidentă şi permanentă, există în mod latent în sfera inconştientului, erupând periodic. Factorii erotici sunt susceptibili a fi implicaţi în mod special şi, de regulă, sursa antipatiei – în general, inconştientă – fiului faţă de tată se află în strânsă legătură cu competiţia pentru devoţiunea blândă şi dragostea mamei.

Mitul lui Oedip arată în mod clar, chiar dacă în linii mari, exactitatea acestei interpretări, căci paricidul este urmat de incestul cu mama. Această relaţie cu mama, care predomină în ciclurile mitice, este atribuită fondului comun tuturor miturilor despre naşterea eroului[113], în timp ce opoziţia faţă de tată este accentuată mai puternic. Faptul că în miturile despre naştere această revoltă infantilă faţă de tată este aparent provocată de comportamentul ostil al tatălui, se datorează unei inversări a relaţiei, cunoscută ca proiecţie, ce are loc ca urmare a unor caracteristici specifice ale activităţii psihice implicate în formarea mitului. Mecanismul proiecţiei, care are un rol şi în reinterpretarea actului naşterii – alături de alte caracteristici ale formării mitului, ce vor fi discutate acum – face necesară caracterizarea uniformă a mitului ca structură *paranoidă*, având în vedere asemănarea lui cu procesele particulare din mecanismul anumitor tulburări psihice. Proprietatea de a separa sau disocia prin imaginaţie ceea ce este unit este strâns legată de caracterul paranoid. Acest proces, aşa cum este ilustrat de cele două cupluri de părinţi, furnizează fundamentul pentru formarea mitului şi, împreună cu mecanismul proiecţiei, asigură cheia pentru înţelegerea unei întregi serii de tipuri ale mitului, inexplicabile altfel.

De asemenea, forţa motrice a acestei atitudini ostile a eroului faţă de prerogativele tatălui revelează dorinţa justificării acesteia, ce apare în urma conştientizării tulburătoare a acestor sentimente faţă de tată. Procesul înlocuirii care începe cu proiectarea sentimentului supărător continuă, totuşi, şi cu ajutorul mecanismului separării sau disocierii, îşi găseşte o expresie diferită a progresului gradual în înseşi formele caracteristice ale mitului eroic. În schema psihologică originară, tatăl este încă identic cu regele, persecutorul tiranic. Prima atenuare a acestei relaţii se manifestă în

acele mituri în care se încearcă separarea persecutorului tiranic de tatăl real, fără să fie realizată în totalitate, primul fiind încă înrudit cu eroul, de obicei în calitate de bunic, cum se întâmplă de pildă în mitul lui Kyros, indiferent de versiunea acestuia, precum şi în majoritatea miturilor eroice.

În cazul separării rolului patern de cel al regelui, această separare semnifică primul pas înapoi al fantasmei descinderii către condiţiile reale şi, în acord cu aceasta, tatăl eroului apare în acest caz ca un om simplu de cele mai multe ori, după cum se întâmplă în miturile despre Kyros, Ghilgameş şi alţii. Eroul ajunge din nou la o apropiere de părinţii săi, la stabilirea unei anumite rudenii, care îşi găseşte expresia în faptul că nu numai eroul însuşi, ci şi tatăl şi mama lui reprezintă obiecte ale persecuţiei tiranului. Eroul dobândeşte în acest fel o legătură mai intimă cu mama (sunt abandonaţi frecvent împreună), care este mai aproape de el din cauza relaţiei erotice. În acest timp, renunţarea la ura faţă de tată ajunge acum la expresia celei mai puternice reacţii[114], căci de acum încolo eroul nu mai apare, precum în legenda lui Hamlet, ca persecutor al tatălui său (ori al bunicului), ci ca răzbunător al tatălui persecutat. Acest fapt implică o relaţie mai profundă a legendei lui Hamlet cu povestea iraniană a lui Kaikhosrav, în care eroul apare, de asemenea, ca răzbunător al tatălui său ucis.[115]

Persoana bunicului însuşi, care în anumite legende apare înlocuită de alte rude (unchiul, de exemplu, în legenda lui Hamlet) are şi un sens mai profund[116]. Complexul mitic al incestului cu mama – şi revolta adiacentă faţă de tată – este combinat aici cu al doilea mare complex, ce are drept conţinut relaţiile erotice dintre tată şi mamă. De acest aspect ţine, în afară de alte grupuri de legende[117] cu ramificaţii întinse, povestea spusă în nenumărate versiuni despre un *băiat nou-născut*, despre care se *profeţeşte* că va deveni *ginerele* şi *moştenitorul* unui anumit conducător sau potentat şi care până la urmă ajunge astfel în ciuda tuturor persecuţiilor (abandon şi aşa mai departe) venite din partea celui din urmă[118]. Tatăl, care refuză să îşi dea fiica vreunuia dintre peţitori sau care pune anumite condiţii dificil de îndeplinit pentru câştigarea ei, procedează astfel deoarece are reţineri în a o da cuiva de soţie, dorind să o posede el însuşi. O închide într-un loc inaccesibil, pentru a-i păzi virginitatea (Perseu, Ghilgameş, Telephos, Romulus), iar când porunca lui este nesocotită, îşi urmăreşte fiica şi odrasla acesteia cu o ură insaţiabilă. În orice caz, motivaţiile sexuale inconştiente ale acestei atitudini ostile, care este răzbunată mai târziu de nepotul lui, fac evident faptul că eroul ucide în el pur şi simplu pe bărbatul care încearcă să îi răpească dragostea mamei sale, şi anume tatăl.

Altă încercare de inversare într-un tip de mit mai deosebit – ce are drept caracteristică întoarcerea la tatăl umil, la care se ajunge prin separarea

rolului tatălui de cel al regelui – este anulată din nou prin ridicarea ulterioară a tatălui umil la rangul de zeu, ca în mitul lui Perseu şi în alte mituri despre fii ale unor mame fecioare, cum ar fi Karna, Ion, Romulus, Iisus. Caracterul secundar al acestei paternităţi de natură divină este evident în mod special la acele mituri în care fecioara rămasă însărcinată prin concepţie divină se căsătoreşte mai târziu cu un muritor (Iisus, Karna, Ion), acesta apărând apoi drept tatăl real, în timp ce zeul reprezintă doar cea mai exaltată idee copilărească de magnitudine, putere şi perfecţiune a tatălui[119].

În acelaşi timp, aceste mituri insistă cu stricteţe asupra motivului virginităţii mamei, spre deosebire de altele în care aceasta este doar sugerată. Poate că primul impuls este furnizat de tendinţa transcendentală, făcută necesară prin introducerea zeului. În acelaşi timp, naşterea din fecioară este cea mai abruptă repudiere a tatălui, desăvârşirea întregului mit, aşa cum este ilustrată de legenda lui Sargon, care nu recunoaşte niciun tată, ci doar pe mama vestală.

Ultimul stadiu al acestei atenuări progresive a relaţiei ostile cu tatăl este reprezentată de acel tip de mit în care figura persecutorului regal nu numai că apare cu totul detaşată de cea a tatălui, ci şi-a pierdut chiar şi cea mai îndepărtată legătură de rudenie cu eroul familiei, căruia i se opune în cea mai ostilă manieră, ca duşman (la Feridun, Avraam, regele Irod împotriva lui Iisus şi alţii). Deşi din caracterul tripartit originar, ca tată, rege şi persecutor, el reţine doar rolul de persecutor regal sau de tiran, întreaga schemă a mitului transmite impresia că nimic nu s-a schimbat, ci că desemnarea prin termenul „tată” a fost înlocuită cu cea prin „tiran”. Se va vedea mai târziu că această interpretare a tatălui ca „tiran”, care este tipică pentru ideaţia infantilă[120], are cea mai mare importanţă pentru interpretarea anumitor configuraţii anormale ale acestui complex.

Prototipul acestei identificări a regelui cu tatăl, care apare de obicei şi în visele adulţilor, este probabil originea regalităţii din patriarhatul existent în familie, fiind încă atestată de folosirea unor cuvinte pentru rege şi tată în limbile indo-germanice[121] (în limba germană, *landesvater*, tată al acestei ţări = rege). În acest tip de mit, readucerea prin inversare a romanului familial la condiţiile reale se realizează aproape în întregime. Părinţii umili sunt recunoscuţi cu o francheţe ce pare să fie în contradicţie cu tendinţa întregului mit.

Tocmai această revelare a condiţiilor reale, care au trebuit lăsate până acum în seama interpretării, ne oferă posibilitatea să demonstrăm acurateţea acesteia din urmă în relaţie cu materialul în sine. Am ales legenda biblică a lui Moise, ca fiind în mod special adecvată acestui scop.

Rezumând rezultatul metodei interpretative anterioare, pentru mai

multă claritate, aflăm că cele două cupluri de părinţi sunt identice după ce se anulează separarea în personalitatea tatălui şi cea a persecutorului tiranic; părinţii de origine înaltă fiind ecoul, ca să spunem aşa, noţiunilor exagerate pe care copilul le-a elaborat iniţial cu privire la părinţii lui. Legenda lui Moise îi arată, de fapt, pe părinţii eroului eliberaţi de toate atributele proeminente şi incapabili să îi facă rău. Între timp, afirmarea sentimentelor tandre pentru copil este o confirmare, aici ca şi în oricare altă parte, a calităţii fizice de părinţi (de exemplu, Akki, grădinarul din legenda lui Ghilgameş; vizitiul din povestea lui Karna; pescarul din mitul lui Perseu etc.) Folosirea bine-intenţionată a motivului abandonului, care apare în acest tip de mit este de atribuit unei astfel de relaţii. Copilul este oferit apei într-un coş, fără un obiect care să îl ucidă (ca, de exemplu, în abandonul ostil al lui Oedip şi al multor altor eroi), ci cu scopul de a îl salva (vezi copilăria lui Avraam). Avertismentul cu privire la pericol pentru tatăl suspus devine o profeţie plină de speranţă pentru tatăl umil (vezi în povestea despre naşterea lui Iisus predicţia făcută lui Irod şi visul lui Iosif), corespunzând în întregime aşteptărilor pe care le au cei mai mulţi părinţi cu privire la viitorul odraslelor lor.

Reţinând din tendinţa originară a romanului faptul că Bitiah, fiica faraonului, a scos copilul din apă, adică l-a născut, rezultatul este tema familiară a regelui (tipul bunicului), a cărui fiică urmează să nască un fiu, dar fiind avertizat de interpretarea nefavorabilă a unui vis, hotărăşte să îşi omoare viitorul nepot. Slujnica fiicei sale (care în povestea biblică scoate lada din apă, la porunca prinţesei) primeşte de la rege sarcina de a abandona nou-născutul într-o ladă, în apele Nilului, ca să piară (motivul abandonului din punctul de vedere al părinţilor de origine înaltă, care apare aici cu semnificaţia lui originară, cea a dezastrului). Lada cu copilul este găsită apoi de oameni de rând, iar femeia sărmană creşte copilul (ca doică) şi când acesta creşte este recunoscut de prinţesă ca fiul ei (exact cum în prototip fantasma se încheie cu recunoaşterea de către părinţii nobili).

Dacă ne-ar fi pusă în faţă legenda lui Moise în această formă originară, reconstruită de noi din materialul existent[122], rezultatul acestei metode de interpretare ar fi aproximativ acelaşi lucru cu ceea ce se spune în mit, aşa cum a fost el transmis; şi anume că adevărata lui mamă nu a fost o prinţesă, ci o femeie săracă, prezentată drept doica lui, soţul acesteia fiind tatăl lui.

Această interpretare ne este oferită de tradiţie în mitul reconvertit, iar faptul că această urmărire a mutaţiei progresive furnizează tipul obişnuit de mit eroic constituie dovada pentru corectitudinea interpretării noastre.

Am reuşit astfel să arătăm întreaga acurateţe a metodei noastre de

interpretare, aplicând-o materialului în sine, iar acum este momentul să demonstrăm valabilitatea punctului de vedere general pe care se întemeiază metoda. Până acum, rezultatele interpretării noastre au creat impresia că formarea întregului mit porneşte de la eroul însuşi, mai exact de la micul erou. La început, am abordat această atitudine făcând o analogie între eroul mitului şi egoul copilului. Ne confruntăm acum cu obligaţia de a armoniza aceste presupuneri şi concluzii cu celelalte concepţii despre formarea mitului, cu care par să se afle în contradicţie.

Cu certitudine, miturile nu sunt create de erou, cel puţin nu de eroul copil, ştiindu-se prea bine că reprezintă creaţia unor adulţi. Imboldul este în mod evident oferit de reacţia de uimire a oamenilor în momentul apariţiei eroului, a cărui viaţă extraordinară nu şi-o pot imagina decât ca fiind precedată de o copilărie ieşită din comun. Această copilărie extraordinară a eroului este, totuşi, plăsmuită de creatorii individuali de mituri – la care ideea nedefinită a minţii populare trebuie să fie schiţată în final – din conştiinţa propriei lor copilării. Prin învestirea eroului cu propria lor istorie infantilă, se identifică cu acesta, pretinzând că au eroi similari în propria personalitate.

Adevăratul erou al romanului este, aşadar, egoul, care se regăseşte în erou prin întoarcerea la perioada în care egoul era el însuşi un erou, în urma primului său act eroic, şi anume revolta faţă de tată. Egoul îşi poate propriul eroism numai în zilele copilăriei şi, prin urmare, este obligat să învestească eroul cu propria lui revoltă, atribuindu-i trăsăturile care fac din ego un erou. Acest obiectiv este atins prin intermediul motivelor şi al materialelor infantile în cadrul întoarcerii la romanul copilăriei şi al transferului acestuia asupra eroului. Miturile sunt deci create de adulţi cu ajutorul fantasmelor retrograde ale copilăriei[123], atribuindu-se eroului istoria infantilă personală a creatorului de mit. În acelaşi timp, tendinţa întregului proces este scuza oamenilor, consideraţi individual, pentru propria revoltă infantilă faţă de tată.

Prin urmare, în afară de scuza eroului pentru revoltă, mitul conţine şi scuza individului pentru revolta faţă de tată. Această revoltă l-a apăsat din copilărie, întrucât eşuase în a deveni un erou. Are acum posibilitatea să se scuze prin avansarea ideii că tatăl său îi oferise temeiuri pentru ostilitate. Sentimentul de afecţiune pentru tată se manifestă, de asemenea, în aceeaşi ficţiune, după cum s-a arătat mai sus. Aceste mituri au apărut deci din două motive contrare, ambele fiind subordonate motivului reabilitării individului prin erou: pe de o parte, motivul afecţiunii şi gratitudinii faţă de părinţi, iar pe de altă parte, motivul revoltei faţă de tată. În orice caz, în aceste mituri, nu este exprimat în totalitate faptul că acel conflict cu tatăl apare din

rivalitatea sexuală ce o are drept obiect pe mamă, dar se sugerează că acest conflict îşi are originea în ascunderea relaţiilor sexuale (naşterea copiilor), care devin astfel o enigmă pentru copil. Această enigmă îşi găseşte soluţia temporară şi simbolică în teoria sexuală infantilă a coşului şi apei.

Am discutat implicarea profundă a motivului incestului în formarea mitului în cercetarea asupra legendei lui Lohengrin[124], care aparţine grupului de mituri despre naşterea eroului. Caracterul ciclic al legendei lui Lohengrin este atribuit *fantasmei de a fi propriul fiu*, după cum a explicat Freud[125]. Aceasta explică identitatea dintre tată şi fiu din anumite mituri, repetiţia traseelor lor sociale; faptul că, uneori, eroul nu este abandonat până nu ajunge la maturitate indică, de asemenea, legătura intimă dintre naştere şi moarte în motivul abandonului[126]. Jung, care consideră destinul tipic al eroului drept reprezentarea libidoului uman şi a obstacolelor tipice ale acestuia, a făcut din această temă pivotul interpretării sale, tratându-l ca fantasma de a fi născut din nou, căreia îi este subordonat motivul incestului.

Nu numai naşterea eroului, care are loc în circumstanţe simbolice specifice, ci şi motivul celor două mame ale eroului este explicat de Jung prin naşterea eroului ca având loc în cadrul unui ceremonial misterios al unei renaşteri din mama consoartă[127].

Schiţând astfel conţinutul mitic al naşterii eroului, ne rămâne să indicăm anumite complicaţii din interiorului mitului naşterii în sine, care au fost explicate pe baza caracterului său paranoid, ca „fragmente” ale personalităţii tatălui-rege şi celei a persecutorului. Oricum, în unele mituri, în special în basmele care aparţin acestui grup[128], multiplicarea personajelor mitice şi, odată cu aceasta, multiplicarea motivelor sau chiar a poveştilor în întregime, sunt duse atât de departe încât uneori trăsăturile originale sunt acoperite de aceste adăugiri. Multiplicarea este atât de diversificată şi dezvoltată cu atâta exuberanţă, încât metoda analizei nu mai face ordine. În plus, aici, noile personalităţi nu prezintă aceeaşi independenţă ca cele create prin scindare, ci au mai degrabă aspectul unei copii, unui duplicat sau al unui „dublu”, care este termenul mitologic adecvat.

Un exemplu foarte complicat în aparenţă, versiunea lui Herodot despre legenda lui Kyros, ilustrează că aceste dubluri nu sunt introduse doar pentru decor sau pentru a crea impresia de veridicitate istorică, ci că ele sunt insolubil legate de formarea mitului şi de tendinţa acestuia. În mitul lui Kyros, ca şi în alte mituri, bunicul regal, Astyages, şi fiica lui, împreună cu soţul ei, se confruntă cu văcarul şi soţia lui. Un grup alcătuit din personalităţi foarte diferite care se mişcă în jurul lor sunt prezentate rapid cititorului: între cuplul de părinţi nobili şi copilul lor stă administratorul

Harpagos cu soţia şi fiul său, precum şi nobilul Artembares cu copilul său legitim. Simţul nostru antrenat pentru particularităţile structurii mitului recunoaşte imediat dublurile de părinţi în cuplurile de părinţi intermediare şi toţi participanţii sunt văzuţi ca fiind personalităţi identice ale părinţilor şi copilului lor. Această interpretare este sugerată de anumite trăsături ale mitului însuşi. Harpagos primeşte copilul de la rege, pentru a-l abandona.

El acţionează, prin urmare, exact ca tatăl regal şi rămâne fidel rolului patern fictiv prin reţinerea de a îl omorî el însuşi – deoarece e înrudit cu el –, predându-l în schimb păstorului Mithradates, care astfel se identifică şi el cu Harpagos. Nobilul Artembares, al cărui fiu este biciuit la porunca lui Kyros, se identifică şi el cu Harpagos, căci atunci când Artembares se află în faţa regelui împreună cu fiul său biciuit, pentru a cere dreptate, este văzut şi Harpagos stând, de asemenea, în faţa regelui, pentru a se apăra, şi este obligat şi el să îşi prezinte fiul regelui. Astfel, Artembares însuşi joacă un rol episodic ca tată al eroului, iar acest fapt este confirmat pe deplin de versiunea ktesiană, care ne spune că nobilul care l-a adoptat pe fiul păstorului se numea Artembares.

Identitatea copiilor este şi mai clară decât cea a taţilor diferiţi, fapt care foloseşte la a confirma identitatea taţilor. În primul rând, iar acest lucru pare să fie concludent, *copiii sunt toţi de aceeaşi vârstă*. Nu numai fiul prinţesei şi copilul păstorului, care sunt născuţi în acelaşi timp, Herodot subliniind faptul că Kyros se juca de-a regele cu băieţi de aceeaşi vârstă, când a poruncit să fie biciuit fiul lui Artembares. El arată, poate intenţionat, şi că *fiul lui Harpagos*, pe care regele îl recunoscuse, era după toate aparenţele de aceeaşi vârstă cu Kyros. Ulterior, rămăşiţele acestui băiat sunt puse în faţa tatălui său, Harpagos, într-un coş care era identic cu cel în care trebuia să fie lăsat Kyros în momentul abandonării, lucru care se întâmplă, de fapt, înlocuitorului său, fiul păstorului, a cărui identitate cu Kyros este evidentă şi explicită în relatarea lui Justinus. În această relatare, Kyros este schimbat cu copilul *viu* al păstorilor. Acest sentiment parental paradoxal este restabilit prin conştiinţa faptului că în realitate nu s-a schimbat absolut nimic prin această înlocuire. Ar fi mai uşor de înţeles, desigur, ca soţia păstorului să dorească să crească fiul viu al regelui în locul propriului băiat *născut mort*, ca în versiunea lui Herodot; dar, aici, identitatea băieţilor este din nou evidentă, căci întocmai cum fiul păstorului murise în locul lui Kyros cândva, doisprezece ani mai târziu fiul lui Harpagos (tot în coş) este omorât în mod expres din cauza lui Kyros, pe care Harpagos îl lăsase în viaţă[129].

Se creează astfel impresia că toate multiplicările lui Kyros, după ce a fost conceput cu un anumit scop, sunt înlăturate, ca elemente

perturbatoare, odată ce acest scop a fost îndeplinit.

Acest scop este, fără îndoială, tendinţa de înălţare care este inerentă romanului familial. Eroul, în diferitele duplicări ale sale şi ale părinţilor săi, urcă scara socială de la păstorul Mithradates, cu ajutorul nobilului Artembares, care se află în graţiile regelui, şi a primului administrator, Harpagos, care este înrudit cu regele – până când devine el însuşi prinţ. În versiunea ktesiană, cariera lui se opreşte mai repede, Kyros avansând de la fiu de păstor până la administrator al regelui[130]. În felul acesta, el înlătură în mod constant ultimele urme ale ascensiunii sale, umilul Kyros fiind eliminat după depăşirea diferitelor stadii ale parcursului său social[131].

Acest mit complicat, având un aranjament încâlcit de personaje, este simplificat în felul acesta şi redus la trei actori, şi anume eroul şi părinţii lui. Condiţii cu totul similare prevalează cu privire la „distribuţia" multor altor mituri. De exemplu, duplicarea o poate privi pe fiică, precum în mitul lui Moise, în care prinţesa mamă (pentru a stabili identitatea celor două familii)[132] apare printre oamenii săraci ca fiica Miriam, care este doar un fragment rezultat în urma scindării mamei, aceasta din urmă apărând divizată în prinţesă şi femeie săracă. În cazul duplicării referitoare la tată, dublurile acestuia apar, de obicei, în rolul rudelor, mai ales ca fraţi ai săi, ca de exemplu în legenda lui Hamlet, tatăl fiind distinct de personajele străine create prin analiză. Într-un mod similar, bunicul, care ia locul tatălui, poate apărea şi el completat de un frate, care este unchiul tatălui său şi, ca atare, adversarul lui, ca în miturile despre Romulus, Perseu şi alţii. Alte duplicări, în structuri mitice aparent complicate, ca de pildă la Kaikhosrav, Feridun şi alţii, sunt uşor de recunoscut atunci când sunt considerate din acest punct de vedere.

Duplicarea taţilor sau a bunicilor printr-un frate poate fi continuată în generaţia următoare şi îl priveşte pe eroul însuşi, ducând astfel la *miturile fraţilor*, la care ne putem referi doar aluziv în legătură cu tema de faţă. Prototipurile băiatului, care în legenda lui Kyros se risipesc uşor după ce şi-au îndeplinit scopul, adică elevarea descendenţei eroului, dacă ar fi fost menite a fi de sine stătătoare, ar fi ajuns să se confrunte cu eroul în calitate de competitori cu drepturi egale, mai exact ca fraţi ai acestuia. Succesiunea originară se păstrează probabil mai bine prin interpretarea dublurilor stranii ale eroului ca fraţi obscuri, care asemenea fratelui geamăn trebuie să moară pentru erou. Nu numai tatăl, care stă în calea fiul aflat în proces de maturizare, ci şi competitorul sau fratele incomod sunt înlăturaţi în crearea naivă a fantasmelor infantile, pentru simplul motiv că eroul nu vrea o familie.

Conexiunile mitului eroului cu alte cicluri mitice includ, în afară de

mitul fraţilor ostili, care a fost discutat deja, şi mitul incestului, precum cel care formează nucleul mitului despre Oedip. În mitul naşterii eroului, mama şi relaţia acesteia cu eroul apar în legătură cu trecutul. Există însă alt motiv care iese în evidenţă, şi anume reprezentarea atât de frecventă a mamei printr-un animal. Acest motiv al animalelor ce oferă ajutor[133] ţine parţial de o serie de elemente străine, a căror explicaţie ar depăşi mult aria acestui eseu[134].

Motivul animalului ar putea fi potrivit în continuarea interpretării noastre pe baza următoarelor reflecţii. Într-un mod similar cu cel în care proiectarea asupra tatălui justifică atitudinea ostilă din partea fiului, coborârea mamei la nivel de animal are, de asemenea, scopul de a justifica ingratitudinea fiului, care o neagă. La fel ca în cazul detaşării regelui persecutor de tată, rolul exclusiv de doică pentru alăptat, conferit mamei, prin această substituire cu un animal, ne trimite înapoi la scindarea mamei în cea care naşte şi cea care alăptează. Acest clivaj foloseşte şi el tendinţei de elevare, având în vedere că rolul de născătoare este rezervat mamei cu origine înaltă, în timp ce pentru femeia de rând, care nu poate fi eliminată din prima parte a istoriei, este suficientă funcţia de doică. Animalele sunt substitute deosebit de adecvate, deoarece la ele procesele sexuale sunt cât se poate de evidente şi pentru copil, în timp ce ascunderea acestor acte constituie probabil punctul de plecare al revoltei infantile faţă de părinţi. Abandonul în ladă şi în apă asexualizează procesul naşterii, ca să spunem aşa, într-un mod copilăresc; copiii sunt scoşi din apă de barză[135], care îi duce la părinţi într-un coş. Fabula valorifică această idee, accentuând similaritatea dintre naşterea umană şi cea animală.

Această introducere a motivului ar putea fi interpretată din punct de vedere parodic, dacă am presupune că povestea berzei spusă de părinţi este acceptată de copil, care mimează ignoranţa, dar adaugă dispreţuitor: „dacă m-a născut un animal, se poate să mă fi şi alăptat”[136].

Când totul este spus şi făcut şi când clivajul este urmărit înapoi către sursă, această separare a celei care naşte de cea care alăptează – prin care se încearcă, de fapt, înlăturarea totală a mamei reale prin intermediul substituirii ei cu un animal sau o doică străină – nu exprimă nimic altceva decât ideea care poate fi enunţată astfel: mama mea este femeia care m-a alăptat. Acest enunţ este exprimat clar sub formă simbolică în legenda lui Moise, al cărei caracter retrograd a fost studiat deja; căci tocmai femeia care îi este mamă este aleasă pentru a-i fi doică. La fel se întâmplă şi în mitul lui Hercule şi în cel egipto-fenician despre Osiris-Adonis, în care Osiris, închis într-un cufăr, pluteşte pe râu până în Fenicia şi este găsit în final sub numele de Adonis de către Isis, care este numită de regina Astarte ca doică a

propriului ei fiu[137].

Se poate face aici numai o scurtă referire la alte motive care par să aibă mai mică legătură cu mitul ca întreg. Astfel de motive cuprind pe cel al mimării neştiinţei, care este sugerat în fabule ca atitudinea infantilă universală faţă de adulţi; în plus, defectele fizice ale anumitor eroi (Zal, Oedip, Hephaistos), care sunt concepute în vederea justificării imperfecţiunilor individuale, în aşa fel încât reproşurile tatălui pentru posibilele defecte sau imperfecţiuni sunt încorporate în mit, accentuate în mod adecvat, atribuindu-se eroului aceeaşi slăbiciune care apasă respectul de sine al individului.

Această explicaţie a semnificaţiei psihologice a mitului despre naşterea eroului nu ar fi completă fără sublinierea relaţiilor ei cu anumite boli mintale. Chiar şi cititorii lipsiţi de pregătire psihiatrică – sau, poate, aceştia mai mult decât oricare alţii – trebuie să fi fost frapaţi de aceste relaţii. De fapt, miturile eroice sunt echivalente în multe trăsături esenţiale cu ideile delirante ale anumitor indivizi psihotici, care suferă de delir de persecuţie şi de grandoare, aşa-numiţii paranoici. Sistemul lor de halucinaţii este construit în mare măsură ca cel al mitului eroic şi, prin urmare, indică aceleaşi motive psihogene ca romanul familial nevrotic, care poate fi analizat, în timp ce sistemul de halucinaţii este inaccesibil chiar şi pentru abordări psihanalitice. De exemplu, paranoicul este capabil să pretindă că oamenii ale căror nume le poartă nu sunt adevăraţii lui părinţi, ci că el este, de fapt, fiul unui personaj princiar; a trebuit să fie îndepărtat din motive misterioase şi, prin urmare, a fost dat „părinţilor lui” drept copil adoptiv. În orice caz, duşmanii lui doresc să menţină minciuna că el are o descendenţă modestă, pentru a-i suprima pretenţiile legitime la coroană sau la bogăţii imense[138]. De cazuri de acest fel se ocupă frecvent tribunalele şi psihiatrii chemaţi la procese în calitate de specialişti[139].

Această relaţie intimă dintre mitul eroic şi structura delirului la paranoici a fost stabilită deja prin caracterizarea mitului ca structură paranoidă, lucru confirmat aici de conţinutul acestuia. Faptul notabil că paranoicii îşi dezvăluie cu francheţe întregul roman a încetat să mai constituie o enigmă din momentul în care cercetările aprofundate ale lui Freud au arătat că acest conţinut al fantasmelor isterice, care pot fi frecvent aduse în plan conştient prin analiză, sunt identice cu acuzaţiile paranoicilor persecutaţi până în cele mai mici detalii. În plus, un conţinut identic se dovedeşte a fi valabil şi în scenariile perverşilor, concepute pentru satisfacerea dorinţelor lor[140].

Caracterul egotist al întregului sistem este dezvăluit în mod clar de paranoic, pentru care elevarea părinţilor, aşa cum este realizată de el, este

doar mijlocul prin care ajunge la propria elevare. De regulă, pivotul întregului sistem este pur şi simplu punctul culminant al romanului familial, reprezentat prin enunţul apodictic: „Eu sunt împăratul (sau zeul)”. Gândind în termenii simbolismului viselor şi miturilor, care este identic cu simbolismul tuturor fantasmelor şi luând în considerare puterea „morbidă” a imaginaţiei, tot ceea ce realizează el în felul acesta este actul de a se pune în locul tatălui, întocmai cum eroul îşi încheie revolta faţă de tată. Acest lucru poate fi făcut în ambele cazuri, deoarece conflictul cu tatăl – care datează de la momentul ascunderii proceselor sexuale, după cum sugerează descoperirile recente – este anulat în clipa în care băiatul devenit adult ajunge el însuşi tată. Insistenţa cu care paranoicul se pune pe el însuşi în locul tatălui, devenind el însuşi tată, pare a fi o ilustrare a răspunsului obişnuit pe care îl dau băieţeii când sunt certaţi sau ignoraţi din cauza curiozităţii lor incisive: „Aşteaptă doar până când voi fi şi eu tătic şi voi şti totul despre asta!”

Nu numai paranoicul, ci şi replica lui, la fel de asocială, trebuie pusă în discuţie. În exprimarea conţinutului identic al fantasmelor, individul isteric care le-a suprimat, este depăşit de pervers, care le conştientizează, şi chiar şi aşa paranoicul îmbolnăvit şi pasiv – care are nevoie de delirul lui pentru corectarea realităţii, intolerabilă pentru el – este depăşit de criminalul activ, care se străduieşte să schimbe realitatea potrivit minţii sale. În sensul acesta, tipul de mai sus este reprezentat de anarhist. Eroul însuşi, după cum arată detaşarea lui de părinţi, îşi începe evoluţia în opoziţie cu generaţia veche. El este imediat un rebel, un inovator şi un revoluţionar. În orice caz, orice revoluţionar este la origine un fiu nesupus, un rebel în relaţie cu tatăl[141]. Sugestia lui Freud din *Interpretarea viselor*, făcută în legătură cu interpretarea unui „vis revoluţionar” poate oferi o perspectivă mai clară asupra acestui subiect.

Dar, în timp ce paranoicul, în conformitate cu caracterul său pasiv, trebuie să sufere persecuţii şi nedreptăţi care pornesc de la tată şi de care face eforturi să scape punându-se pe sine în locul tatălui sau al împăratului, anarhistul se pliază mai fidel pe caracterul eroic, devenind rapid el însuşi persecutorul regilor şi omorându-l în final pe rege, întocmai ca eroul. Am ilustrat remarcabila similaritate între evoluţia anumitor criminali anarhişti, romanul familial al eroului şi copil prin intermediul unor cazuri particulare[142]. Elementul cu adevărat eroic constă, aşadar, doar în dreptatea reală sau doar în necesitatea actului justiţiar, ceea ce în general primeşte aprobare şi admiraţie[143], în timp ce trăsătura morbidă, inclusiv în cazul criminalilor, este transferul patologic al urii de la tată asupra regelui real sau asupra mai multor regi, având un grad mai mare de generalitate şi fiind şi

mai deformată.

Aşa cum eroul este îndreptăţit să comită fapta, fără să se cerceteze motivaţia ei psihică, anarhistul poate cere clemenţă dacă este ameninţat cu cele mai severe pedepse, pentru motivul că a omorât o persoană cu totul diferită de cea pe care intenţiona de fapt să o distrugă, în ciuda unei motivaţii politice – poate – excelente în aparenţă a actului său144.

Să ne oprim acum la linia îngustă de graniţă, unde conţinutul ficţiunilor infantile nevinovate, fantasmele nevrotice suprimate şi inconştiente, structurile mitice de natură poetică şi anumite forme ale bolii mintale şi crimei se află strâns legate una de alta, deşi suntem foarte departe de cauzele şi forţele lor dinamice. Rezistăm tentaţiei de a urma una dintre aceste căi divergente, care duc spre domenii cu totul diferite, acestea fiind cărări sălbatice şi neumblate.

95 Posibilitatea specificării suplimentare a punctelor care se abat de la această schemă poate fi găsită în compilaţia oferită de H. Lessmann în încheierea lucrării sale *The Kyros Saga in Europe.*

96 Evanghelia după Marcu, 4, 4.

97 Vezi şi Wundt, care interpretează eroul din punct de vedere psihologic ca o proiecţie a dorinţelor şi aspiraţiilor umane (op. cit.).

98 Cf. Freud, *Hysterical Fancies and their Relation to Bisexuality*.

99 Pentru idealizarea părinţilor de către copii, cf. comentariile lui Maeder (Jahrb. f Psychoanalyse şi Centralblatt f. Psychoanalyse, I) la eseul lui Varendok, *Les idéals d'enfants*, vol. VII, 1908.

100 Sigmund Freud, *Interpretarea viselor.*

101 Vezi „visele naşterii" în Freud, op. cit., precum şi exemplele oferite de autor în „Legenda lui Lohengrin".

102 În basme, care sunt adaptate ideaţiei infantile şi, în special, teoriilor despre sexualitatea infantilă, naşterea omului este reprezentată frecvent ca o ridicare a copilului dintr-un puţ sau lac (Thimme, op. cit.). Povestea „Dame Holle's Pond" (Grimm, *Legende germane*, I, 7) relatează că nou-născuţii vin din puţul ei, de unde ea îi naşte. Se pare că aceeaşi interpretare se poate aplica şi anumitor rituri naţionale. De exemplu, atunci când un celt avea temeiuri să se îndoiască de paternitatea lui, punea copilul nou-născut pe un scut mare şi îl lăsa să plutească pe cel mai apropiat râu. Dacă valurile îl aduceau la mal, era considerat legitim, dar dacă pruncul se îneca, acest fapt constituia dovada contrariului, iar mama era omorâtă şi ea (vezi Franz Helbing, *History of Feminine Infidelity*). Material etnologic suplimentar a fost compilat de autor în „Lohengrin saga".

103 În anumite mituri, „lada" este reprezentată de peşteră, care simbolizează şi ea, în mod, clar pântecul; pe lângă exemplele lui Avraaam, Ion şi alţii, mai ales în cazul lui Zeus, care se naşte într-o peşteră din munţii Ida şi este alăptat de capra Amaltea, mama lui ascunzându-l de frica soţului ei, Cronos. Potrivit Iliadei (XVIII, 396 şi urm.), Hephaistos este aruncat şi el în apă de mama lui din cauza handicapului şi rămâne ascuns timp de nouă ani într-o peşteră înconjurată de apă. Schimbând inversarea, naşterea (căderea în apă) este reprezentată aici în mod clar ca încheiere a celor nouă luni de viaţă intrauterină. Mai obişnuit decât naşterea în peşteră este abandonul într-o ladă, care se găseşte, de asemenea, în mitul babilonian Marduk-Tammuz, ca şi în mitul egipto-fenician Osiris-Adonis (cf. Winckler, *Die Weltanschauung des alten Orients*, *Ex Oriente Lux*, I, 1 şi Jeremias, op. cit.)

Bachus, conform lui Paus, III, 24, este şi el persecutat de rege, fiind abandonat într-un cufăr pe Nil şi salvat la vârsta de trei luni de fiica unui rege, ceea ce aminteşte în mod remarcabil de legenda lui Moise. O poveste similară este spusă de Tennes, fiul lui Kyknos, care a fost menţionat într-un alt context (Siecke, *Hermes*) şi de mulţi alţii.
Existenţa aceleiaşi reprezentări simbolice printre aborigeni este ilustrată de următoarele exemple: Stucken relatează povestea din Noua Zeelandă despre Hoţul polinezian al Focului (şi Seminţei), Mani-tiki-tiki, care este abandonat imediat după naştere, mama lui aruncându-l în mare într-o ladă. O poveste similară este relatată de Frobenius (op. cit.), avându-şi originea în Betsimisaraka, unde copilul este părăsit pe apă, fiind găsit şi crescut de o femeie bogată fără copii, care în cele din urmă hotărăşte să îi dezvăluie identitatea adevăraţilor părinţi. Potrivit unei relatări a lui Bab (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1906), soţia lui Raja Besurjay a fost înfăţişată cu un copil plutind pe un balon de spumă de apă (originară din Singapore).
104 Lucrarea lui Abraham, *Dreams and Myths*, menţionată mai sus, conţine analiza unor vise despre naştere foarte asemănătoare, deşi mai complicate, care corespund condiţiilor actuale; cea care visează, o tânără însărcinată ce aşteaptă momentul naşterii nu lipsită de frică, a visat naşterea fiului ei, iar apa a apărut în mod direct ca lichidul amniotic.
105 Această fantasmă despre o apă imensă este extrem de relevantă în ceea ce priveşte grupul mare şi răspândit al miturilor potopului, care par să nu fie altceva decât expresia universală a mitului abandonului. Eroul este reprezentat aici de umanitatea în ansamblu. Tatăl mânios este zeul; distrugerea şi salvarea umanităţii urmează una după alta într-o succesiune imediată. În această paralelă, este important să remarcăm faptul că arca sau casa smolită în care pluteşte Noe pe apă este desemnată în Vechiul Testament prin acelaşi cuvânt (*tebah*), ca recipient în care este părăsit pruncul Moise (Jeremias, op. cit.) Pentru motivul marelui potop, a se vedea Jeremias şi Lessmann (sfârşitul tratatului său despre legenda lui Kyros în Europa, unde potopul este descris ca o posibilă digresiune a abandonului în apă). Un exemplu intermediar este oferit de legenda potopului spusă de Bader în culegerea lui de legende populare din zona Badenului. Când Valea Sunken a fost inundată odată de o rupere de nori, a fost văzut un băieţel care plutea pe ape într-un leagăn, fiind salvat în mod miraculos de o pisică (Gustav Friedrichs, op. cit.)
Autorul a încercat să explice relaţiile psihologice dintre mitul abandonului, legenda potopului şi mitul devorării în articolul său „Overlying Symbols in Dream Awakening, and their Recurrence in Mythical Ideation” („Die Symbolschichtung in Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken”.
106 Op. cit.
107 Cf. aceeaşi inversare a semnificaţiilor în interpretarea etimologiei numelui „Moise”, făcută de Winckler (op. cit.)
108 Aceleaşi condiţii sunt valabile şi în cazul formării viselor şi în transformarea fantasmelor isterice în atacuri (cf. *Interpretarea viselor*, precum şi „Allgemeines über den hysterischen Anfall” de acelaşi autor).
109 Potrivit unei remarci semnificative a lui Jung, această inversare permite în sublimarea ei mitică ulterioară aproximarea vieţii eroului în funcţie de ciclul solar (vezi „Wandlungen und Symbole der Libido”, Partea a II-a).
110 Aici intră în discuţie al doilea punct al schemei: abstinenţa voluntară sau separarea prelungită a părinţilor, ce are drept consecinţă concepţia miraculoasă şi naşterea de către mama virgină. Fantasmele avortului, care se disting mai ales în legenda lui Zarathustra aparţin, de asemenea, acestui aspect.
111 Comparaţia naşterii cu un naufragiu, făcută de poetul roman Lucreţiu, pare a fi în armonie perfectă cu acest simbolism: „Iată pruncul: asemenea unui corăbier naufragiat, aruncat la ţărm de furia valurilor, bietul copil zace gol pe pământ, văduvit de toate mijloacele pentru existenţă, după ce Natura l-a tras în dureri din pântecul mamei sale. Cu plânsete de jale, el umple locul naşterii sale, şi este îndreptăţit, căci multe rele îl aşteaptă în viaţă”. (Lucreţiu, *De rerum natura*, V, 222-227.) În mod similar, în prima versiune a piesei

lui Schiller, Hoţii, vorbind despre natură, acesta spune: „Ne-a înzestrat cu spiritul invenţiei, când ne-a părăsit goi şi neajutoraţi pe ţărmul marelui Ocean, Lumea. Să înoate cine poate, iar cei neîndemânateci să piară!”

112 Cf. S. Freud, *Interpretarea viselor*, pentru reprezentarea acestei relaţii şi pentru consecinţele ei psihice.

113 Unele mituri lasă impresia că relaţia de dragoste cu mama a fost înlăturată, ca fiind prea respingătoare pentru conştiinţa anumitor perioade sau popoare. Urme ale acestei suprimări sunt totuşi evidente, dacă facem o comparaţie a diferitelor mituri sau versiuni ale aceluiaşi mit. De exemplu, în versiunea lui Herodot, Kyros este copilul fiicei lui Astyages, dar potrivit relatării lui Ktesias, se căsătoreşte cu fiica lui Astyages pe care îl învinge şi îi omoară soţul, care în varianta lui Herodot este tatăl lui. Cf. Hüsing, „Contributions to the Kyros Legend”, XI.

De asemenea, o comparaţie a legendei lui Darab cu o legendă foarte asemănătoare cu cea a Sfântului Grigorie, ne ajută să arătăm că, în povestea lui Darab, incestul cu mama este doar omis, acesta precedând de altfel recunoaşterea fiului; aici, dimpotrivă, recunoaşterea împiedică incestul. Această atenuare poate fi studiată în stadiu incipient în mitul lui Telephos, în care eroul se căsătoreşte cu mama sa, dar o recunoaşte înainte de consumarea incestului. Scenariul legendei lui Tristan, asemănător cu cel al basmului, în care Isolda îl scoate pe micul Tristan din apă (adică îl naşte), sugerează prin aceasta tema incestului fundamental, care se manifestă, de asemenea, în adulterul cu soţia unchiului.

Cititorul poate găsi detalii suplimentare în lucrarea mea, „Das Inzest Motiv in Dichtung und Sage” („Motivul incestului în ficţiune şi legendă”), în care tema incestului, aici doar menţionată, este discutată pe larg, fiind urmărite numeroasele căi ce duc la această temă, dar care nu mai sunt vizibile în prezent.

114 Acest mecanism de apărare este discutat de S. Freud în *Interpretarea viselor*, “Hamlet Analysis”.

115 Vezi Feridun şi alţii.

116 Cu privire la alte sensuri ale bunicului, cf. S. Freud, „Analysis of a Phobia in a five-year-old Boy”.

117 Citate în cartea mea, *Incest Book*, Capitolul al XI-lea.

118 Referinţe literare detaliate cu privire la răspândirea largă a acestei poveşti se găsesc în R. Köhler, *Kleine Schriften*, II.

119 O identificare similară a tatălui cu Dumnezeu (tatăl ceresc etc.) apare, potrivit lui Freud, cu aceeaşi regularitate în fantasmele activităţii psihice normale şi patologice ca identificare a împăratului cu tatăl. Este, de asemenea, important să amintim în acest context faptul că aproape toţi oamenii îşi derivă originea de la zeul lor (Abraham, „Dream and Myth”).

120 Un exemplu amuzant de umor inconştient la copii a circulat recent prin presa zilnică: un politician i-a explicat micului său fiu că un tiran este un om care îi obligă pe alţii să facă ceea ce le porunceşte el, fără să ţină seama de dorinţele lor cu privire la o anumită chestiune. „Bine”, a spus copilul, „atunci şi tu şi mama sunteţi tirani!”

121 Vezi Max Müller, *Essays*, vol. II, Leipzig, 1869. Cu privire la diferitele variaţiuni psihologice ale acestui scenariu, a se vedea şi cartea mea, *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*.

122 Cf. E. Meyer (*Bericht d. Kgl. preuss. Akad. d. Wiss.*, XXXI, 1905, p. 640). Legenda lui Moise şi cea a leviţilor: „Probabil că Moise a fost la origine copilul fiicei tiranului (care este acum mama lui adoptivă) şi a avut o origine divină”. Elaborarea ulterioară în forma actuală ar putea fi atribuită motivelor naţionale.

123 Această idee, care a fost derivată din cunoaşterea fantasmei nevrotice şi a dezvoltării simptomului, a fost aplicată de S. Freud interpretării lucrărilor romantice şi mitice ale imaginaţiei poetice într-o prelegere intitulată “Der Dichter und das Phantasieren”.

124 Op. cit.

125 Op. cit.

126 Cu privire la apă ca apă a morţii, vezi *Lohengrin saga*, Capitolul al IV-lea.
127 Op. cit.
128 Printre basmele neluate în considerare în acest context tocmai din cauza acestor complicaţii se numără în special: „Diavolul cu părul de aur” (Grimm) şi unul foarte asemănător, „Legenda împăratului Henric al III-lea” (Grimm, *Deutsche Sagen*, II), “Water-Peter”, cu numeroase variaţiuni (Grimm, III), “Fundevogel”, „Cele trei păsărele”, „Regele muntelui de aur”, cu paralelele lui, ca şi unele basme străine, care sunt citate de Bauer la sfârşitul articolului său. Vezi şi Hahn, *Greek and Albanese Fairy Tales*, Leipzig, 1864.
129 Ni se oferă aici o legătură cu motivul gemenilor, în care s-ar părea că recunoaştem cei doi băieţi născuţi în acelaşi timp, unul dintre ei murind pentru celălalt, fie imediat după naştere, fie mai târziu, şi ai cărui părinţi apar împărţiţi în miturile noastre în două sau mai multe cupluri de părinţi. Cu privire la posibila semnificaţie a acestui frate geamăn obscur – aceea de placentă – a se vedea discuţia din cartea mea, *Incest Book*.
130 Prima parte a vieţii lui Sigurd, aşa cum este relatată în legenda Völsunga (cf. Rassmann, I) se aseamănă mult cu versiunea ktesiană a legendei lui Kyros, oferindu-ne viziunea tradiţională asupra parcursului extraordinar al unui alt erou, alături de rearanjarea ei raţională. Pentru amănunte, vezi Bauer, op. cit. De asemenea, istoria biblică a lui Iosif (I Moise, 37 şi urm.), în care găsim abandonul, sacrificiul animal, visele, fraţii descrişi în linii mari şi ascensiunea fabuloasă a acestui erou, pare să aparţină acestui tip de mit.
131 Pentru a evita neînţelegerile, este necesar să subliniem în acest punct nucleul istoric al anumitor mituri eroice. Kyros, după cum arată inscripţiile descoperite (cf. Duncker, op. cit., şi Bauer, op. cit.), descindea dintr-o casă regală cu o lungă linie ereditară. S-ar putea ca obiectul mitului să nu îl constituie elevarea descendenţei lui Kyros, iar interpretarea de mai sus nu trebuie considerată drept o încercare de a stabili o descendenţă umilă lui Kyros. Condiţii similare prevalează în cazul lui Sargon, al cărui tată regal este, de asemenea, cunoscut (cf. Jeremias, op. cit.). Cu toate acestea, un istoric (Ungnad, „Die Anfänge der Staatenbildung in Babylonien”) scrie despre Sargon în felul următor: „În mod evident, nu avea o descendenţă nobilă, căci altfel nu s-ar fi putut ţese o asemenea legendă despre naşterea şi tinereţea lui”. Ar fi o eroare grosolană să considerăm interpretarea noastră un argument în acest sens. Reluând, contradicţia aparentă care ar putea fi invocată împotriva explicaţiei noastre, din perspectiva unui alt mod de interpretare, devine dovada corectitudinii ei, dacă ne gândim că cel care face mitul nu este eroul, ci omul obişnuit, în dorinţa de a se reabilita prin acesta. Oamenii îşi imaginează eroul în acest mod, învestindu-l cu propriile fantasme infantile, fără să ţină seama de compatibilitatea sau incompatibilitatea cu faptele istorice. Această idee este, de asemenea, de folos pentru explicarea transferului motivelor tipice, fie că este vorba despre mai multe generaţii ale familiei aceluiaşi erou, fie că este vorba despre personalităţi istorice în general.
132 Această identificare a familiilor este realizată în cele mai mici detalii în anumite mituri, ca de pildă în cel al lui Oedip, în care cuplul regal este juxtapus cu altul şi în care chiar şi păstorul care primeşte copilul pentru abandonare îşi are partea complementară în păstorul căruia îi încredinţează salvarea copilului.
133 Cf. Gubernatis, *Zoological Mythology*, Londra, 1872. Cu privire la semnificaţia animalelor în miturile abandonului, vezi şi contribuţiile lui Bauer (op. cit.), Goldziher (op. cit.) şi Liebrecht, *Zur Volkskunde (Romulus und die Welfen*), Heilbronn, 1879.
134 Cf. S. Freud, “The Infantile Recurrence of Totemism”. Cu privire la baza totemică a lupoaicei romane, cf. Jones, *Alptraum*. Ciocănitoarea din legenda lui Romulus a fost discutată de Jung (op. cit.).
135 Barza este cunoscută, de asemenea, în mitologie şi drept cea care aduce copiii. Siecke (*Liebesgesch. d. Himmels*) înfăţişează lebăda ca îndeplinind acest rol în anumite regiuni şi ţări. Salvarea şi protecţia ulterioară a eroului de o pasăre nu este neobişnuită; a se vedea Ghilgameş, Zal şi Kyknos, care este abandonat de mama lui lângă mare şi este hrănit de o lebădă, în timp ce fiul său, Tennes, pluteşte într-un cufăr pe apă. Interpretarea motivului principal din legenda lui Lohengrin se încadrează şi ea în acest context. Cele mai

importante motive din această legendă aparţin acestui ciclu mitic: Lohengrin pluteşte într-o luntre pe apă şi este adus la mal de o lebădă. Nimeni nu poate întreba de unde a venit: misterul sexual al originii omului nu trebuie descoperit, fiind înlocuit prin sugestia conţinută în fabula berzei: copiii sunt scoşi din apă de lebădă şi duşi la părinţi într-o ladă. În corespondenţă cu interdicţia oricărei întrebări din legenda lui Lohengrin, găsim în alte mituri (de exemplu, în mitul lui Oedip), *un ordin de a investiga* sau o ghicitoare care trebuie *descifrată*. Pentru semnificaţia psihologică a fabulei berzei, cf. S. Freud, *Infantile Sexual Theories*. Cu privire la mitul eroului, a se vedea contribuţia mea voluminoasă la elaborarea motivelor şi interpretarea legendei lui Lohengrin.

136 Cf. S. Freud, “Analysis of a Phobia in a five-year-old Boy”.

137 Usener (*Stoff des griechischen Epos*) spune că această controversă dintre legendele greceşti timpurii şi cele târzii cu privire la mama unei divinităţi este aplanată, de obicei, de faptul că, în general, mama din legenda greacă este recunoscută ca atare, în timp ce mama din tradiţia locală este coborâtă la nivelul de doică. Prin urmare, Thero poate fi privită fără ezitare drept mama, nu numai doica zeului Ares.

138 Abraham, op. cit.; Riklin, op. cit.

139 Menţionăm pe scurt cazul domnişoarei v. Hervay, datorită câtorva comentarii psihologice subtile cu privire la acesta, făcute de A. Berger (Feuilleton der Neue Freie Presse, 1904), care susţine parţial interpretarea mitului eroic în maniera noastră. Berger scrie astfel: „Sunt convins că ea crede cu onestitate că este fiica nelegitimă a unei doamne din aristocraţia rusă. Dorinţa de a aparţine prin naştere unor cercuri mai distinse şi mai strălucitoare decât propriul mediu datează probabil din primii ei ani de viaţă; iar dorinţa de a fi prinţesă a dat naştere halucinaţiei că nu este fiica părinţilor ei, ci copilul unei femei nobile, care şi-a ascuns odrasla nelegitimă de lume, dând-o spre creştere ca fiică unui escroc. Fiind prinsă în vârtejul acestor fantasme, dar mai ales dată fiind repulsia ei faţă de faptul că este fiica acestui cuplu, era firesc pentru ea să interpreteze orice cuvânt aspru care o jignea sau orice remarcă ambiguă pe care se întâmpla să o audă drept o confirmare a delirului ei romantic. Ca urmare, şi-a făcut din regăsirea poziţiei sociale de care se simţea deposedată scopul vieţii ei. Biografia ei prezintă persistenţa constantă a acestei idei, care a avut un rezultat tragic”.

Tipul feminin al romanului familial, aşa cum ni se prezintă în acest caz – dintr-o latură asocială – s-a transmis şi ca mit eroic în cazuri izolate. Povestea spune despre ultima regină Semiramida (Diodos., II, 4) că mama ei, zeiţa Derketo, fiindu-i ruşine cu ea, a părăsit copilul într-un ţinut pustiu şi pietros, unde acesta a fost hrănit de porumbei şi găsit de păstori, care au dat pruncul supraveghetorului turmelor regale, un bărbat fără copii, Simmas, acesta crescând-o ca pe fiica lui. I-a dat numele de Semiramida, care în limba siriană înseamnă „porumbiţă”. Ascensiunea ei socială, până la domnia autocratică, datorată energiei ei masculine, este de domeniul istoriei.

Mai sunt relatate mituri ale abandonului despre Atalante, Kybele şi Aerope (vezi Roscher).

140 S. Freud, “Three Contributions to the Sexual Theory”; *Psychopathologie des Altagslebens*, Berlin, 1909; *Hysterische Phantasien und ihre Beziehung zur Bisexualität.*

141 Acest fapt este evident în mod special în miturile despre zeii greci, în care fiul (Cronos, Zeus) trebuie să îşi înlăture tatăl înainte de a ajunge la conducere. Forma înlăturării, şi anume castrarea, în mod evident cea mai puternică expresie a revoltei faţă de tată, este în acelaşi timp dovada provenienţei lui sexuale. Cu privire la caracterul de răzbunare al acestei castrări, precum şi la semnificaţia infantilă a întregului complex, cf. S. Freud, “Infantile Sexual Theories and Analysis of a Phobia in a five-year-old boy”.

142 “Belege zur Rettungsphantasie”, 1911; “Die Rolle des Familienromans in der Psychologie des Attentäters”, 1913.

143 Cf. contrastul dintre Tell şi Parricida în Wilhelm Tell de Schiller, pe care îl discutăm detaliat în *Incest Book*.

144 Cf. pentru această discuţie tentativa nereuşită de omucidere a Tatianei Leontiev şi iluminarea psihologică subtilă din Wittels.

INDEX145

A

Abimelec 26
Abraham 14, 26, 118, 129, 148
Adonis 117, 146
Akki 22, 131
Akrisios 40, 42
Aleos 38, 39
Alkmene 76, 77, 78
Amytis 59, 60
Apollo 29, 77
Arjuna 28
Artembares 49, 50, 51, 58, 138, 139, 140
Arthur 94
Astyages 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 124, 138
Auge 38, 39, 78
Avraam 25, 26, 130, 132
Azupirani 22

B

Babilon 22, 59
Bastian 6
Bauer 6, 8, 12, 20, 137, 141, 144
Benfey 6, 7
Beowulf 98, 101, 102
Betleem 83, 85, 86
Blancheflure 65, 67
Braun 7
Buddha 89

C

Cambyses 45, 47, 54, 55

Casandra 36
Corint 31, 32
Cronos 117, 151

D

Darab 33, 125
Detaşare 108
Detaşarea individului 108
Dhrtarastra 28
Dirke 74
Dughda 87
Duplicarea taţilor 143

E

Egipt 25, 85, 86
Elsa 96, 97, 98

F

Fantasme 108, 122
Faraon 23, 24
Feridun 63, 64, 65, 127, 130, 143
Feringis 61
Firdusi 34, 36, 60, 63
Freud 13, 14, 17, 107, 108, 111, 114, 116, 120, 124, 127, 129, 135, 136, 144, 145, 146, 149, 151

G

Ghilgameş 42, 43, 127, 128, 131, 145
Graal 96, 98, 97, 99

H

Hamlet 13, 62, 127, 142
Harpagos 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 138, 139, 140
Helias 100, 101
Hercule 38, 39, 76, 77, 78, 79, 146

Hermes 11, 18, 29, 74, 118
Herodot 44, 55, 57, 60, 124, 138, 139
Homer 36
Horn 93

I

Iisus 33, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 129, 130, 132
India 6, 7, 29, 63
Influenţa sexului 110
Interpretarea miturilor 12, 15
Interpretarea viselor 13, 114, 121, 124, 127, 151
Ion 29, 30, 117, 129
Irod 84, 85, 86, 130, 132
Isaac 26
Isis 146
Isolda 67, 125
Iştar 22

J

Justinus 55, 88, 139

K

Kaikaus 61, 62
Kaikhosrav 60, 61, 62, 127, 143
Karna 27, 28, 29, 129, 131
Kreusa 29
Krishna 79, 80
Kunti 27, 28
Kyros 6, 11, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 79, 82, 105, 119, 120, 124, 126, 127, 138, 139, 140, 141, 143

L

Laios 13, 31, 32
Legenda lui Moise 131, 133
Lessmann 7, 9, 14, 15, 20, 62, 105, 119
Levi 23

Lohengrin 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 116, 117, 136, 145

M

Mahabharata 27
Mandane 44, 45, 59
Mântuitor 25, 33, 83
Marduk 117
Marke 65, 66, 67
Max Müller 17, 131
Mecanismul proiecţiei 125
Meduza 41
Mireasa adevărată 68
Mitul lui Hercule 79
Mitul lui Kyros 44
Mitul lui Oedip 124
Mitul lui Romulus 71
Moise 7, 15, 23, 24, 25, 118, 119, 120, 131, 133, 141, 142, 146
Morgan 65, 66
Motivul animalului 144

N

Nil 118
Nimrod 25
Noe 119
Numitor 69, 71, 72

O

Oedip 13, 18, 31, 32, 122, 123, 124, 132, 142, 143, 145, 147
Oriant 100, 101
Osiris 117, 146
Ostilitatea tatălui 115

P

Pandu 28
Paris 35, 36, 123
Perseu 40, 41, 77, 122, 128, 129, 132, 143

Priam 35, 36
Pritha 27
Proca 71

R

Remus 69, 70, 72, 73, 74, 75
Riwalin 65, 67
Roma 70, 73
Romulus 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 128, 129, 143, 144

S

Sam 36
Sargon 22, 23, 27, 129, 141
Scëaf 101, 102
Schubert 7, 8, 20, 74
Senechoros 42
Siegfried 90, 91, 92, 93
Sofocle 31
Somurgh 36
Stucken 7, 8, 11, 15, 118

T

Tammuz 117
Teba 76
Telephos 38, 39, 78, 125, 128
Teoria gândurilor elementare 8, 12
Teoria modernă a migraţiei 7
Theba 32
Therah 25
tiranic 126, 131
Tristan 65, 66, 67, 68, 125

U

Unul 49, 83

W

Wieland 93
Winckler 8, 10, 11, 117, 120
Wolfdietrich 92, 93

X

Xuthos 29

Z

Zal 36, 145, 147
Zarathustra 87, 88, 122
Zeus 40, 73, 76, 77, 78, 117, 151
Zohak 63, 64

145 Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii.